J. can. P.
319 n

Die Einheit des Staats und der Kirche.

Mit Rücksicht auf die deutsche Reichsverfassung.

1797.

110. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Die Einheit des Staates und der Kirche.

Interim vero quae in hujus generis lucubrationibus contingere solent, hallucinationes et παροραματα ab aequis lectoribus mihi condonari postulo. Et supplex utriusque reipublicae principes obtestor, ne quid a me scriptum eo animo interpretentur, ac si alterum alterius injuria augere vellem, vel de mutuis amborum juribus transigere. Nihil in definitionibus arbitrio meo assero, sed narro.

P. de Marca de concordia sacerdotii et imperii, in Proleg.

Einleitung.

In den Streitigkeiten, die nicht bloß unter einzelnen Menschen, sondern unter einem beträchtlichen Theile der Menschheit obwalten, herrscht gewiß sowohl von der einen als von der anderen Seite bei weitem mehr Redlichkeit, als sie einander selbst zutrauen. Nicht sowohl Leidenschaften, sondern Ueberzeugungen verlängern den Streit.

Mit erneutem und selbst erhöhtem Eifer ist in unsern Tagen die Untersuchung über die Einheit des Staates und der Kirche betrieben worden; eine Untersuchung, deren Ursprung sich in die Periode verliert, in welcher die Staaten selbst entstanden sind. Nicht bloß die Schulen der Philosophen, sondern selbst die Gewaltigen der Erde haben für oder wider diese Einheit Parthei genommen. Während ein Theil von Europa von der Einheit des Staates und der Kirche die herrlichsten Folgen für

die Sicherheit des erstern und für die Wohlfahrt der letztern, so wie für das Wohl der Menschheit überhaupt erwartete, so behauptete ein anderer, daß die Einheit dieser Gesellschaften, in dem Sinne, in welchem sie von ihren Gegnern genommen würde, ihrem Grunde nach eben so falsch, als nachtheilig in ihren Folgen sey.

Die Ursachen fallen von selbst in die Augen, aus welchen diese Frage so allgemein aufgeworfen, und mit so vieler Hitze, bald auf die eine bald auf die andre Art, gelöst worden ist. *) Wie hätte sie dem Nachdenken der Menschen entgehen können, da der Zweck beider Gesellschaften entweder derselbe, oder wenigstens sehr nahe mit einander verwandt zu seyn scheint — da beide Gesellschaften eine allgemeine Vereinigung der gesammten Menschheit zum Zwecke haben; ein Zweck, den sie schlechterdings nicht erreichen könnten, wenn die Rechte der einen die Ein-

*) Es konnte und durfte hier nur von solchen Ursachen die Rede seyn, die 1. ohne Rücksicht auf ein besonderes System über die Einheit des Staates und der Kirche, 2. sowohl in Beziehung auf den Staat als in Beziehung auf die Kirche die Untersuchung jener Frage überhaupt veranlassen mußten. — Eine ganz andere, nicht minder wichtige Frage ist es, wenn und unter welchen Bedingungen die Kirche dem Staate, oder umgekehrt der Staat der Kirche wichtig wird. S. einige Bemerkungen darüber in dem Repertor. des Deutschen Staats- und Lehn-Rechts 4ter Theil L. 1795. u. d. W. Religion.

heit der andern aufheben sollten — da beyde auf eine Gewalt über ihre Mitglieder Anspruch machten, ein Anspruch, der unausbleiblich zu Collisionen zwischen den Rechten der einen und der andern Veranlassung geben mußte. — Wie hätte nicht bey der Beantwortung dieser Frage das Interesse der Menschen in's Spiel kommen sollen, da sie von Untersuchungen abhieng, von welchen die Hoffnungen des Menschen in diesem und in einem andern Leben abhängen; — da es nicht bloß einer müßigen Speculation der Schule, sondern der Verfassung des Staates und der Kirche galt, zwoer Gesellschaften, die den Endzweck der Menschheit überhaupt realisiren sollen; — da endlich bey weitem der größere Theil unter denen, die an diesem Streite Antheil nahmen, nicht unbefangen zur Untersuchung schritt, sondern schon vorläufig, entweder für das eine, oder für das andere System, Parthey genommen hatte.

Sieht man mehr auf den Geist jener Frage, als auf die Worte, in welche sie oben gekleidet wurde, so ist sie sogar früher aufgeworfen und beantwortet worden, als überhaupt eine Kirche existirte, d. h. eine Vereinigung der Menschen zur moralischen Verehrung der Gottheit. Denn schon damals lag der ganze Sinn jener Aufgabe in der Frage: in welchem Verhältnisse steht der Gottesdienst zum Staate?

Die consequenteste Antwort darauf enthält vielleicht die Verfassung des jüdischen Volks. Das System der Theocratie, das in dieser Nation in einem hohen Grade von Vollendung dargestellt wurde, betrachtet den Gottesdienst als den Zweck des Staates selbst. Bürgerlicher Gehorsam und Gehorsam gegen die Gebothe Gottes, Abgötterey und Hochverrath — sind in dieser Verfassung gleichbedeutende Ausdrücke. *)

Die meisten übrigen Staaten des Alterthums befolgten, in dieser Hinsicht, ein dem vorigen ganz entgegengesetztes System. Sie betrachteten den Dienst der Götter als ein unentbehrliches Mittel die Wohlfahrt des Ganzen zu sichern und zu befördern. Von der Gunst der Götter hieng, nach ihren Ueberzeugungen, das Gelingen oder Mißlingen aller menschlichen Dinge ab. Um sich dieser Gunst zu versichern, mußten sie nothwendig den Dienst der Götter, als eine Angelegenheit des Staats betrachten. Nicht genug, daß sie die Anbetung aller andern Götter als der Nationalgottheiten verbo-

*) Das Mosaische Gesetz, daß die Juden nur einen einzigen Gott anbeten sollten, kann man füglich als das Resultat der politischen Ueberzeugungen des Gesetzgebers betrachten. Er mußte sehr bald einsehn, daß für ein Volk, wie die Juden, die monarchische Verfassung die angemessenste sey.

then *), so suchten sie auch für eine jede ihrer Unternehmungen und Einrichtungen den Beystand der Götter zu erflehn, und sie durch Opfer oder Gebete zu heiligen. Nicht ohne Grund hofften sie auf diesem Wege, den Muth oder den Gehorsam der Unterthanen zu erhöhn, indem sie die Sache des Staats zu der Sache der Götter machten. —

*) Die Erzählungen des Livius enthalten die beste Bestättigung dieser Behauptung. M. s. Liv. Hist. l. XXXIX. c. 8. u. ff. »Quoties (sagt daselbst Postumius c. 16.) hoc patrum avorumque aetate negotium est magistratibus datum, ut sacra externa fieri vetarent, sacrificulos vatesque foro, circo, urbe prohiberent, vaticinos libros conquirerent, comburerentque, omnem disciplinam sacrificandi, praeterquam more Romano, abolerent?» — Eben so sehr verdient Cicero in seinem 2ten Buche de legibus hier verglichen zu werden. — Dieses System wurde von den Römern, bis zu dem Verfalle ihrer Freiheit, in seiner ganzen Strenge befolgt. Wer fremde Ceremonien (religiones peregrinas) einführte, oder sich einen Angriff auf den Staatsgottesdienst erlaubte, begieng nothwendig ein Staatsverbrechen. — Wenn der Staat eben so wenig den Nationalgottesdienst eines andern, als den Cultus derjenigen von seinen Unterthanen in Anspruch nahm, die nicht als Mitglieder der Nation betrachtet wurden, (nicht als Staatsbürger,) so kann weder in dem einen noch in dem andern Falle von einer Toleranz dieses Systems die Rede seyn. Nicht in dem ersten — denn der Gedanke an eine Bekehrung, mußte schon deswegen wegfallen, weil sie eine Hauptstütze des Uebergewichts, das eine Nation über die andere zu haben glaubte, untergraben hätte. Nicht in dem zweiten — denn diese Unterthanen zur Staatsreligion zwingen, hieß ihnen das Staatsbürgerrecht einräumen.

Noch ein drittes System über diese Aufgabe, erhielt besonders in dem römischen Reiche das Uebergewicht, als es der Herrschaft eines einzigen unterworfen war. Nach diesem Systeme war der Gottesdienst eine dem Staate ganz gleichgültige Sache, so lange er nicht gefährliche Folgen für seine Sicherheit davon befürchten mußte. Dieses System war nicht die Frucht besserer Ueberzeugungen, sondern die nothwendige Folge der Veränderung, die sich mit der Staatsverfassung, mit dem Character, mit der Cultur der Römer zugetragen hatte. *) — Aber diese Toleranz mußte ihre Grenzen haben, sobald eine Religion (die christliche) alle Nationalgottheiten überhaupt in Anspruch nahm, und ihre eigenen Bekenner zu einer einzigen innigstverbundenen Gesellschaft vereinigte. Itzt mußte der Staat entweder diese Religion zur Staatsreligion erheben, oder er mußte einen Nationalgottesdienst, als eine Stütze seiner Macht gegen die Anmaaßungen dieser Gesellschaft wiederum hervorsuchen. Julian that

*) Es ist lächerlich, wenn man die Toleranz, die im Römischen Reiche in dieser Periode herrschte, für verdienstlich ausgeben will. Sie war vielmehr die Folge des Despotismus, der eine Religion, als Stütze seiner Anmaaßungen entbehren zu können glaubte, sie war die Folge des Unglaubens und der Sittenlosigkeit der Römer, die die Religion der Vorfahren zu einem solchen Zwecke untauglich machte. Als die Römer aufhörten eine Nation zu seyn, mußte es auch um ihren Nationalgottesdienst geschehen seyn.

das letztere *); allein es war jetzt zu spät, den Despotismus von den Fesseln zu retten, deren Allgewalt er anfangs selbst nicht ahndete.

Als die christliche Kirche **) nach einer langen Reihe von Jahren theils durch inneren Zusammenhang, theils durch die Anzahl ihrer Mitglieder, erst die Aufmerksamkeit, und dann die Gunst des Römischen Kaysers sich erworben hatte, so kam die Frage: über die Einheit des Staates und der Kirche sehr bald und sehr lebhaft zur Sprache.

Die Hierarchie, die sich schon vor der öffentlichen Begünstigung dieser Kirche, gebildet hatte, mußte nothwendig die Staatsgewalt als unterworfen der Gewalt der Kirche betrachten. Zwar entwickelte sich dieser Grundsatz

*) M. s. Henkens allgemeine Geschichte der christl. Kirche 1. Th. S. 173. (3te Auflage.) — Sollte man politischen Rücksichten nicht einen größern (vielleicht einen ausschliessenden) Einfluß auf das, was Julian that, einräumen, als dieser und andere Verfasser thun?

**) Woher kam es, daß die heidnischen Philosophen, die doch gewiß seit den Zeiten des Anaxagoras sehr würdige Begriffe von der Gottheit aufstellten, die Idee einer Kirche auch nicht einmal ahndeten? Lag der Grund davon in dem Verhältnisse, in welchem Theologie und Moral nach ihrem Systeme standen? (Ein Verhältniß, das wohl noch immer eine nähere Untersuchung verdiente) Oder ist er in ihrer politischen Lage zu suchen? —

erst später in seiner ganzen Stärke und mit allen seinen Folgen aus jenem Systeme. Zwar wagten es erst später die Priester dieser Kirche, sich nach diesen Grundsätzen, eine geistliche Machtvollkommenheit beyzulègen, und die Regenten unter ihre Herrschaft zu demüthigen. Aber der Keim zu diesen Anmaaßungen, lag doch allemal schon in der ersten Anlage dieses Systems.

Dieses Gebäude mußte mit den religiösen Meinungen untergehn, auf die es sich gründete. Mit der Reformation kam ein dem vorigen ganz entgegengesetztes System über die Einheit des Staates und der Kirche zum Vorscheine. Jetzt wurde die Kirche dem Staate unterworfen. Die Lehre der Reformatoren begünstigte, so wie der Drang der Umstände die Ansprüche, die der Staat auf die Herrschaft über die Kirche machte. Ihre Freyheit war der Preis, um welchen die neue Kirche den Schutz des Staates erkaufte. Herrschsucht, die selbst durch die Grundsätze eines dem Anscheine nach sehr consequenten Staatsrechts beschöniget wurde, verewigte ein Verhältniß, das vielleicht nur in dem Augenblicke der Revolution hätte bestehn sollen.

Endlich wurde noch ein drittes System über diese Frage aufgestellt, sey es nun, daß es dem Nachtheile, den die Befolgung der ersteren dem Staate

oder der Kirche brachte, oder der höhern Aufklärung, deren sich unser Jahrhundert rühmt, oder dem Hange nach Freyheit, der, wenn er einmal in dem Menschen erwacht ist, jede Grenze zu durchbrechen droht, oder allen diesen Ursachen zusammen seinen Ursprung verdankt. Die Vertheidiger dieses Systemes behaupteten, daß der Staat eben so wenig der Kirche, als diese dem erstern unterworfen seyn dürfe: und Begebenheiten, die die Augen aller policirten Völker der Erde auf sich gezogen haben, bestätigten von neuem die wichtige Wahrheit, daß die Resultate der Philosophen über kurz oder über lang auch in der Erfahrung dargestellt werden. *)

Es kann sehr leicht erwiesen werden, daß die Systeme, die bisher über die Einheit der Kirche und des Staates wirklich aufgestellt worden sind, auch überhaupt die möglichen Systeme waren, die nur

*) M. vgl. Chr. Thomassii historia contentionis inter imperium et sacerdotium usque ad sec. XVI. Hal. 1722. 8. Vorzüglich schätzbar ist darinne das Verzeichniß und die Beurtheilung der Schriftsteller, die vor Thomasius über diesen Gegenstand schrieben. — Das berühmte Werk des Petrus de Marca de concordia sacerdotii et imperii, ist nur eine Vertheidigung des 2ten Systemes, in Rücksicht auf die Französische Kirche — oder vielmehr ein Coalitionsversuch zwischen dem ersten und dritten.

immer über diesen Gegenstand aufgestellt werden können.

Die Einheit zwoer Gesellschaften kann nehmlich entweder in formaler oder in materialer Bedeutung genommen werden. *) Die Einheit zwoer Gesellschaften im erstern Sinne, beruht auf der Einheit des Willens, welchem sie unterworfen sind. Die Einheit derselben in der 2ten Bedeutung hängt von der Einheit ihres Zweckes ab. Wenn daher in dieser Rücksicht Einheit zwischen zwo Gesellschaften herrschen soll, so müssen sie entweder einen und eben denselben Zweck haben, oder der Endzweck der einen muß dem Endzwecke der andern untergeordnet seyn. (Er muß sich als Mittel zu dem Endzwecke der andern verhalten.)

Hieraus folgt, daß zwo Gesellschaften, die in formaler Bedeutung eine einzige Gesellschaft sind, schlechterdings nicht einen und eben denselben Zweck haben können, und umgekehrt, daß zwo Gesellschaften, die einen und eben denselben Zweck haben, nicht in der formalen Bedeutung des Worts eine einzige

*) Mit der relativen Einheit des Staates und der Kirche, von welcher hier allein die Rede ist, steht die Einheit und Allgemeinheit einer jeden von diesen Gesellschaften für sich, in einem nothwendigen (wissenschaftlichen) Zusammenhange. Daher wird die Untersuchung der erstern, auch die Principien enthalten, auf welchen die letztere beruht.

Gesellschaft seyn können. Denn in dem ersten und in dem andern Falle würden sie aufhören, zwo verschiedene Gesellschaften zu seyn.

Die Einheit des Staates und der Kirche soll in dieser Abhandlung, sowohl in dem einen, als in dem andern Sinne, erwogen werden. Aber diese doppelte Bedeutung unserer Aufgabe wird dennoch keine weitere Eintheilung dieses Versuchs zur Folge haben, da die Einheit des Staates und der Kirche in dem einen und in dem andern Sinne auf denselben Principien beruht. Auch wird es dem Verfasser desselben erlaubt seyn, auf die formale Einheit beyder Gesellschaften sein vorzüglichstes Absehn zu richten, da das practische Interesse dieser Abfgabe fast ganz allein auf der Bestimmung dieser Einheit beruht.

Wenn die Einheit des Staats und der Kirche im formalen Sinne genommen wird, so ist darüber ein dreyfaches System möglich. Entweder der Staat ist der Gewalt der Kirche, oder die Kirche der Gewalt des Staates, oder keine von beyden Gesellschaften ist dem Willen der andern unterworfen.

Wird hingegen diese Einheit in materialer Bedeutung genommen, so scheint darüber für's erste

ein doppeltes System möglich zu seyn. Entweder der Endzweck der einen Gesellschaft steht in dem Verhältnisse eines Mittels zu dem Endzwecke der andern oder nicht. Allein das letztere System muß, sobald man den Zweck der Kirche und des Staats näher untersucht, als nichtig aufgegeben werden.

Hingegen das erstere zerfällt wiederum in drey besondere Systeme. Entweder der Zweck des Staates ist dem Zwecke der Kirche, oder der Zweck der Kirche dem Zwecke des Staats, oder es ist der Zweck beyder Gesellschaften einander gegenseitig untergeordnet.

Daher sind, man mag nun die Einheit des Staates und der Kirche in der formalen oder in der materialen Bedeutung des Wortes nehmen, nur drey Systeme darüber möglich — 1. das System der Hierarchie, nach welchem der Staat der Gewalt der Kirche unterworfen und der Zweck des Staats dem Zwecke der Kirche untergeordnet ist. 2. Das Territorialsystem, nach welchem die Kirche der Gewalt des Staates unterworfen und der Zweck der Kirche dem Zwecke des Staates untergeordnet ist. 3. Das Collegialsystem nach welchem keine von beyden Gesellschaften der Gewalt der andern unterworfen ist, beyde hingegen als Mittel betrach-

tet werden können, ihre Zwecke gegenseitig zu befördern. *)

Dieser Versuch ist einer unpartheyischen Darstellung und Vergleichung dieser Systeme gewidmet. Bey jener wird er sowohl auf die allgemeinen Principien dieser Systeme, als auf die besondern Gründe, die sich für die Anwendbarkeit des einen oder des andern Systems auf die Deutsche Verfassung anführen lassen, Rücksicht nehmen. Er zerfällt daher ganz ungezwungen in drey Hauptabschnitte.

Von dem Verfasser desselben ist man berechtiget, die Treue eines Referenten zu fordern. Von seinen Lesern erwartet er die Unpartheylichkeit eines Richters, oder die Achtung, die kriegführende Mächte einer neutralen Flagge erzeigen.

Uebrigens können die Fragen: was ist der Staat? was ist die Kirche? ist es bedingt, oder unbedingt nothwendig, daß der Mensch die eine und

*) Den Grund dieser Benennungen in der Folge, so wie die Urheber und vorzüglichsten Vertheidiger desselben. M. s. I. H. Boehmer de vario systemate universi juris, tum canonici, tum ecclesiastici trium praecipue religionum in Germania approbatarum vor dem Vten Tom. s. Jur. eccles. Protest.

die andere Gesellschaft schließen muß? *) für's erste ganz bey Seite gesetzt werden. Ein jedes von jenen Systemen, wird den Zweck der Kirche und den Zweck des Staates auf seine eigene Weise bestimmen, ein jedes wird die bedingte oder unbedingte Nothwendigkeit dieser Gesellschaften nach seinen Grundsätzen darzuthun suchen.

Bey allen Untersuchungen muß man prüfen, ehe man entscheidet. Aber bey Untersuchungen über practische Gegenstände muß man entscheiden, wenn man geprüft hat. —

*) Die Frage: ob es bedingt oder unbedingt nothwendig sey, diese Gesellschaften zu schließen? — kann auch so ausgedrückt werden. Geht der Zweck des Staates und der Kirche, inwiefern sie als Naturanstalten auf die höchsten Zwecke der Menschheit bezogen werden, am Ende dahin, sich selbst entbehrlich zu machen? — Die Entscheidung derselben, sollte sie auch bejahend ausfallen, würde auf die Sicherheit der Staaten schlechterdings keinen Einfluß haben. Sie würde überhaupt nur die Maxime den Regierungen einschärfen, daß Regierung nicht Zweck, sondern nur Mittel sey, — daß man nicht regieren solle, um zu regieren.

Erster Abschnitt.

Abriß

der drei möglichen Systeme über die Einheit des Staats und der Kirche.

Einleitung.

Dieser Abschnitt zerfällt wiederum in drey besondere Abtheilungen. Die erstere wird die Darstellung des Hierarchischen, die zweyte die Darstellung des Territorial-, die dritte die Darstellung des Collegialsystems über die Einheit des Staates und der Kirche enthalten. Ein jedes dieser Systeme wird 1. seinen Gründen und 2. seinen rechtlichen Folgen nach erwogen werden.

Die Ordnung, in welcher diese Systeme auf einander folgen sollen, kann wenigstens vorläufig durch die Ordnung entschuldiget werden, in welcher sie laut der Geschichte wirklich aufgestellt und befolgt worden sind. Denn man ist immer zu dem Schlusse oder zu der Vermuthung berechtiget, daß die Zeitfolge jener Systeme in einem höhern Principe ihren Ursprung hatte, durch welches die relative Vollkommenheit derselben bestimmt wird. Hieraus folgt

jedoch nichts für die Vorzüglichkeit des Collegialsystemes vor den übrigen; da es eine immer noch unentschiedene Frage ist, ob die Menschheit unaufhörlich zum Beßern fortschreitet, oder ob sie allmählich von ihrer ursprünglichen Vollkommenheit herabsinkt.

Erste Abtheilung.

Abriß

des ersten Systemes über die Einheit des Staats und der Kirche,

nach welchem der Staat der Kirche unterworfen ist;

oder:

Abriß des hierarchischen Systemes.

A. Von den Principien auf welchen dieses System beruht.

I. Deduction dieses Systems aus der Vernunft.

Das System der Hierarchie läßt sich, wie es scheint, auf einem doppelten Wege aus Principien a priori ableiten; theils dürfte der Skepticism, zur Bestätigung desselben gebraucht werden können, theils wird es als ein dogmatisches System durch Vernunftprincipien begründet.

A. Das System der Hierarchie als Resultat des Skepticisms betrachtet.

Wenn der Mensch — sagt der Vertheidiger der Hierarchie — durch die bloße Vernunft über seine Pflichten in diesem und über seine Hoffnungen in einem andern Leben entscheiden, wenn er sich die großen Fragen beantworten will: was und woher ist die Welt, die mich umgiebt? was ist das wunder=

same Ich, das in mir denkt und gebietet? u. s. w. — so sieht er sich bald in ein Labyrinth von Möglichkeiten und Widersprüchen verwickelt, ohne daß er die erstern zur Gewißheit zu erheben, oder die letztern sich aufzulösen vermöchte. Fragt er die, die sich für Meister in der Kunst zu denken ausgeben, auf welchem Grunde er das Gebäude seiner Ueberzeugungen errichten solle? — so findet er sie darüber seit Jahrtausenden in einen unaufhörlichen Kampf mit einander verflochten. Ein jeder von ihnen glaubt ausschließend in dem Besitze der Wahrheit zu seyn. Aber man höre die Sprache, die seine Gegner führen, und man wird sogar an der Festigkeit der Ueberzeugungen zweifeln, die er selbst von seinem Systeme zu haben vorgiebt.

Das Resultat — fährt Jener fort — das der Mensch aus diesen Betrachtungen zieht, wird nothwendig dahin fallen müssen, daß die Vernunft entweder schlechterdings nicht im Stande sey, ein objectives Criterium der Wahrheit aufzustellen, (das Princip des dogmatischen Skepticismus) oder daß es ihr wenigstens bisher noch nicht geglückt sey, ihren Vorstellungen einen objectiven Gehalt zu sichern (die Maxime des Skeptikers in der eigentlichen Bedeutung). Er wird sich mit einem Worte in die Arme des Skepticismus werfen, wenn ihn anders nicht

Eigendünkel oder Vorurtheil, Täuschung und Wahrheit mit einander verwechseln lassen.

Allein diese Denkart ist eben so wenig geschickt, seinen Durst nach Wahrheit zu stillen, als sein Gewissen und sein Herz über seine Pflichten und über seine Hoffnungen zu beruhigen. Sie muß, wenn er sie anders in ihrem ganzen Umfange sich zu eigen gemacht hat, seiner Tugend, und mithin seiner Ruhe eben so gefährlich werden, als sie für die Anmaassungen der speculativen Vernunft niederschlagend ist. Denn wenn er einmal an der Allgemeingültigkeit seiner Erkenntnisse verzweifelt, was sollte ihn nöthigen oder berechtigen, für die Principien der practischen Vernunft eine Ausnahme zu machen? Nothwendig muß daher in ihm das Verlangen entstehen, auf irgend einem andern Wege den Drang nach Wahrheit, der so allmächtig in ihm ist, zu befriedigen, und einen festern Grund für seine Pflichten und Hoffnungen zu entdecken.

Dieser Weg, auf welchem jene Bedürfnisse, die sein Zweifeln ihm nur fühlbarer gemacht hat, befriediget werden sollen, kann nun für ihn kein anderer seyn, als daß er unbedingt seine Vernunft unter dem Glauben gefangen nimmt, d. h. daß er in der unbedingten Annahme einer geoffenbahrten Religion Trost und Beruhigung

sucht. Denn da alle Erkenntniß entweder eine natürliche, oder übernatürliche Erkenntniß ist, so bleibt für ihn, der die Möglichkeit der erstern entweder schlechterdings bezweifelt, oder doch die bisherigen Versuche der Philosophen in Anspruch nimmt, nur die letztere übrig. Für den dogmatischen Skeptiker ist dieser Weg schlechterdings der einzige, auf welchem er Beruhigung finden kann; für den Skeptiker in der eigentlichen Bedeutung ist er es wenigstens so lange, als er sich nicht von der Wahrheit eines gewissen philosophischen Systems überzeugen konnte.

Zwar wird man mir — sagt ferner der Vertheidiger der Hierarchie — den Einwurf machen, daß der Skeptiker, der überhaupt alle objective Erkenntniß (entweder absolut, oder relativ) in Anspruch nimmt, eben so wenig eine übernatürliche Erkenntniß (die objective Gültigkeit einer Offenbahrung) einräumen können. Allein eine solche Behauptung ist auch in der That nicht der Sinn des Resultats, das wir aus dem Skepticismus ziehen. Sondern wir lassen nur den Skeptiker behaupten, daß, wenn es überall Erkenntniß geben solle, er sich eher für eine übernatürliche, als für eine natürliche Erkenntniß entschließen würde. Und diese Behauptung gründet sich darauf, daß er, in dem er die objective Gültigkeit unsrer Vorstellungen bezwei=

felt, zugleich das Vermögen der Vernunft, solche Vorstellungen hervorzubringen, in Anspruch nimmt; daß mithin eine Offenbahrung, als Princip der Erkenntniß, wenigstens nicht in der letztern Rücksicht, mit der Denkart des Skepticismus in Widerspruch stehen würde. Da nun das Bedürfniß nach Gewißheit und Ueberzeugung schlechterdings Befriedigung fordert, so entschließt er sich, eine Offenbahrung unbedingt anzunehmen, die wenigstens in der einen Beziehung seiner Denkart sogar beförderlich ist. Jenes Resultat ist mithin nicht ein Grundsatz des Skepticismus, sondern nur eine Maxime des Skeptikers

Wenn aber der Mensch — so beschließt der Vertheidiger der Hierarchie seine Deduction — einmal zu dem Resultate gelangt ist, daß es für seine Moralität und für seine Beruhigung schlechterdings nothwendig sey, seine Ueberzeugungen auf irgend eine Offenbahrung zu gründen, so hängt der Vorzug, den er der einen vor der andern geben soll, (oder die objective Gültigkeit, die eine gewisse Offenbahrung für ihn haben soll) nur davon ab, daß sie mehr als alle andere, seine Vernunft dem Glauben unterwirft, oder daß sie die unmittelbare Erklärung Gottes zu dem alleinigen Principe unserer Ueberzeugungen erhebt. Nun hat aber das System der Hierar-

chie nicht allein in einer unmittelbaren Erklärung Gottes seinen Ursprung, sondern es begründet auch eine fortdauernde göttliche Offenbahrung, deren Aussprüchen sich der Mensch unbedingt unterwerfen soll, indem es der Kirche eine von Gott selbst ihr verliehene Gewalt beylegt. Mithin ist es dasjenige System, zu dessen unbedingter Annahme nothwendig jene Maxime des Skepticismus hinführt.

Zu dieser Deduction will der Verfasser nur zwo Bemerkungen hinzufügen.

1. Der Gang, den der Vertheidiger der Hierarchie dem Skepticismus nehmen ließ, scheint in der That durch die Erfahrung vollkommen bestätiget zu werden. Der Mensch, der in seiner Jugend muthig an allem zweifelte, was Andern noch so ausgemacht und heilig zu seyn schien, wirft sich in reifern Jahren, wenn ihm der herannahende Tod das Bedürfniß nach Beruhigung fühlbarer, und eine ernstere Stimmung den Leichtsinn der Jugend verabscheuungswerther gemacht hat, in die Arme einer geoffenbahrten Religion, in der er allein noch Gewißheit zu finden hofft.

2. Daß die Deduction des hierarchischen Systems dem Geiste desselben vollkommen angemessen

sey, daran wird wohl niemand zweifeln, der die Streitigkeiten, die dieses System mit seinen Nebenbuhlern geführt hat, nur einigermaaßen kennt. Die Vertheidiger der Hierarchie waren, ihrer philosophischen Denkart nach, größtentheils Skeptiker. Man würde diesen Männern sehr unrecht thun, wenn man die Verkleinerung der Vernunft, die sie sich erlaubten, bloß aus einem geistlichen Stolze, oder aus der Furcht vor den Waffen ihrer Gegner, ableiten wollte. Sondern sie mußten diesen Weg bey ihrer Vertheidigung einschlagen, als den sichersten, wenn auch nicht als den einzigen, zu ihrem Ziele zu gelangen.

B. Dogmatische Deduction des hierarchischen Systems. *)

Daß ein Gott sey — ein Wesen das alle Vollkommenheiten in sich vereiniget, der Schöpfer

*) Dem Verfasser ist kein Schriftsteller bekannt, der die Vernunftprincipien, auf welchen das System der Hierarchie beruht, in ihrer ganzen Stärke vorgetragen hätte. Bey dem gegenwärtigen Versuche einer solchen Darstellung glaubte er um so weniger die historische Treue, die er sich zum Gesetze gemacht hat, zu verletzen, je mehr sie mit den einzelnen Aeußerungen, die sich in den Gesetzen und Schriften der katholischen Kirche über die Grundlage dieses Systemes finden, übereinzustimmen schien. — (Dahin gehört z. B., daß sie die Einheit der Kirche als ein Dogma aufstellt. M. vgl. Henke hist. ant. dogm. de unitate ecclesiae.

und Erhalter der Welt, — erkennt die Vernunft theils aus der Zufälligkeit aller Dinge, theils aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit, die überall in der Natur herrscht. **)

Sobald sie sich von dem Daseyn dieses Wesens überzeugt hat, so muß sie es dem Menschen zur Pflicht machen, **seinen Willen dem Willen der Gottheit unbedingt zu unterwerfen.** Denn wenn sich der Mensch die Frage vorlegt, was er thun, und was er lassen solle? (eine Frage, die schon mit dem Begriffe eines Willens, als eines Vermögens sich durch die Vorstellung eines Zwecks

Helmst. 1781. und c. 1. Unam S. ecclesiam X. comm. de majorit. et obed.) Ein neuerer Versuch, die Grundsätze der Hierarchie aus den höchsten Principien der Vernunft abzuleiten, verdient hier seiner Sonderbarkeit wegen, einer Anführung. Er führt den Titel: **Religion, Offenbahrung und Kirche in der reinen Vernunft aufgesucht von P. Ulrich Peutinger**, Salzburg, 1795. 8. Einen von dem Verfasser selbst verfertigten Auszug daraus findet man in der Oberdeutschen allgemeinen Literaturzeitung 18. St. 1796. S. 280. Um nur einen kleinen Begriff von den Entdeckungen dieses Mannes zu geben, so deducirt er **aus der reinen Vernunft** folgenden Begriff der Kirche: **Sie ist die zur allgemeinen göttlichen Bekanntmachung des Evangeliums auf den Primas der Apostel vom Meßias gegründete Gemeinschaft der Gläubigen.**

**) Röm. 1, 20.

zum Handeln zu bestimmen, gegeben ist); so kann er sie im allgemeinen nur dahin beantworten, daß er das thun, oder lassen solle, was die Vernunft ihm gebiethet, oder verbiethet. Dieses Gesetz seiner Handlungen ist ein Naturgesetz seines Willens, da es mit dem Begriffe eines Willens überhaupt gegeben ist. Da nun die Gottheit der Inbegriff aller Vollkommenheiten und mithin nicht bloß ein vernünftiges, sondern ein alleinweises Wesen ist; so folgt aus jenem Gesetze die Pflicht des Menschen, seinen Willen dem Willen der Gottheit unbedingt zu unterwerfen.

Da die Gottheit alle Vollkommenheiten in sich vereiniget, so kann sie nur wollen, daß auch der Mensch vollkommen werde. Es ist aber die Vollkommenheit, deren der Mensch fähig ist, von doppelter Art. Sie ist 1. eine moralische Vollkommenheit. Diese besteht in der Gesinnung des Menschen, den Willen Gottes als den seinigen zu befolgen, und in einem dieser Gesinnung angemessenen Verhalten, oder, mit andern Worten, in der Verehrung Gottes durch die Befolgung seiner Gebothe. Sie ist 2. eine physische Vollkommenheit, die auf der möglichsten Ausbildung unserer physischen Kräfte beruht. Wenn es daher der Wille Gottes ist, daß der Mensch sich selbst vervollkomm-

nen soll, so fordert er damit den Menschen auf, theils für seine moralische, theils für seine physische Vollkommenheit, thätig zu seyn.

Ueber die Art, wie der Mensch diesen doppelten Endzweck, den die Gottheit mit ihm hat, erreichen soll, giebt uns schon die Vernunft den Aufschluß: daß er mit seinen Mitmenschen eine allgemeine Vereinigung zur gemeinschaftlichen Gottesverehrung und zur gegenseitigen Beförderung seiner physischen Vollkommenheit zu schließen habe.

Diese Vereinigung führt, in wie fern sie zu dem erstern Zwecke bestimmt ist, den Namen der Kirche, in wie fern die physische Vervollkommnung der Menschen ihr Zweck ist, heißt sie der Staat. — Wir untersuchen jetzt die Gründe und Folgen dieses wichtigen Resultats.

I. Von der Kirche.

Die Pflicht, in eine kirchliche Verbindung zu treten, beruht nicht etwa bloß darauf, daß der Mensch von einer solchen Vereinigung die herrlichsten Früchte für die Aufklärung seines Verstandes und für die Besserung seines Herzens zu erwarten berechtiget ist, so gewiß auch dieses die belohnenden

Folgen einer solchen Verbindung seyn werden; — oder darauf, daß kein anderes Mittel erdenkbar ist, wie der Mensch seine Ehrerbietung gegen Gott an den Tag legen könnte. *). Sondern sie ist eine nothwendige (durch den Begriff der Pflicht überhaupt begründete) Bedingung, unter welcher der Mensch allein ein moralischer Mensch seyn kann.

Das Wesen der Moralität bestand nach dem obigen darinne, daß der Mensch seinen Willen dem Willen der Gottheit unbedingt unterwirft, oder, daß er Gott für den Herrn und Gesetzgeber aller vernünftigen Wesen erkennt und als ein gehorsamer Unterthan zu diesem Reiche Gottes gehört.

Wenn aber alle Tugend darauf beruht, daß die Menschen als Mitglieder in dem Reiche vernünftiger Wesen, dessen Oberhaupt die Gottheit ist, existiren und handeln; so werden sie damit noch nicht ihren Pflichten Genüge leisten, daß ein jeder für sich den Willen Gottes zu dem seinigen macht. Denn

*) Die Pflicht des Menschen eine Kirche zu stiften, würde weit leichter haben erwiesen werden können, wenn diese Deduction von einer anthropomorphistischen Vorstellungsart der Gottheit hätte ausgehn dürfen. Dann würde diese Pflicht schon in dem Begriffe einer Verehrung gelegen haben. — Indessen behaupten die Gegner des katholischen Glaubens, daß gerade diese Vorstellungsart einen entschiedenen Einfluß auf ihre Lehren gehabt habe.

dann würden sie zwar in jener Verbindung, aber nur in so fern, als sie eine unsichtbare Verbindung ist, und nicht als Menschen, nicht in dieser Periode ihres Daseyns, da sie zu der Sinnenwelt gehören, stehen. Sondern wenn anders jene Pflicht, das, was der Mensch als Mensch, zu thun hat bestimmt, so muß er nothwendig eine sichtbare Gesellschaft mit seinen Mitmenschen zur Verehrung Gottes schliessen d. h. er muß in eine sichtbare Kirche treten.

Es würde Vermessenheit seyn, wenn die Vernunft, die Gesetze und die Verfassung dieser Gesellschaft nur nach ihren eigenen Ueberzeugungen bestimmen, oder wenn sie die Gründung und Ausbreitung derselben nur von den eignen Kräften des Menschen erwarten wollte. Indessen kann sie doch über die Verfassung dieser Kirche, deren Begründung und Fortdauer sie von der Allmacht und Weisheit Gottes erwartet, schon soviel fest setzen, daß sie, wenn sie anders die wahre Kirche seyn soll, die Bedingungen erfüllen müsse, welche das Gesetz der Pflicht von ihr fordert. Hieraus folgt, 1. daß der Zweck dieser Kirche die moralische Verehrung Gottes seyn müsse, 2. daß diese Kirche nur eine einzige sichtbare Gesellschaft ausmachen könne. Denn die Einheit der Kirche

ist mit der Einheit Gottes wesentlich verbunden, keine kann, ohne die andere, gesetzt oder aufgehoben werden; 3. daß diese Kirche eine allgemeine Kirche seyn müsse. Denn die Pflicht auf welcher sie beruht, verbindet alle Menschen ohne Ausnahme. 4. Daß diese Kirche einer göttlichen Gewalt unterworfen seyn müsse, die aber nie von Menschen als Menschen, sondern nur von denen ausgeübt werden könne, die sie unmittelbar aus der Hand Gottes erhielten. Sie muß einer Gewalt unterworfen seyn — denn dies ist die Bedingung ihrer Einheit, als einer sichtbaren Gesellschaft. Zu dieser Gewalt kann nur der unmittelbare Wille Gottes berechtigen — denn nur der Gottheit kommt eine solche Gewalt über ihre Kirche zu; nur die Eigenschaften dieses Wesens enthalten den Grund der Möglichkeit und der Wirklichkeit einer solchen Gewalt. Daher wird auch das sichtbare Oberhaupt der Kirche in so fern von diesen göttlichen Eigenschaften einen Antheil erhalten müssen, als sie die nothwendigen Bedingungen der Existenz der sichtbaren Kirche enthalten, (z. B. die Unfehlbarkeit) 5. daß diese Kirche die alleinseligmachende Kirche seyn müsse. (Extra ecclesiam nulla salus.) Denn die Hoffnungen des Menschen in einem andern Leben, hängen von seinem Verhalten in dem gegenwärtigen ab. Die Verdienst-

lichkeit dieses Verhaltens richtet sich nach dem grössern oder geringern Gehorsame, mit welchem er hier die Gebothe Gottes d. h. die Gesetze der Kirche befolgte.

II. Von dem Staate.

Es wurde ferner oben behauptet: die Menschen sollen eine Vereinigung mit einander schließen, zur gemeinschaftlichen Beförderung ihrer Glückseligkeit — oder sie sollen einen Staat errichten.

Die Nothwendigkeit, diese Verbindung zu schließen, gründet sich ganz allein, auf die Erfahrung, daß die Menschen entweder schlechterdings nicht oder bey weitem nicht so vollkommen den Trieb nach Glückseligkeit befriedigen können, ohne eine Gesellschaft zu diesem Zwecke zu stiften. Sie (diese Nothwendigkeit) ist schon eine Maxime der Politik, die aber dadurch zu einem Gesetze der Pflicht erhoben wird, daß es der Wille Gottes ist, daß alle Menschen glücklich werden sollen.

Allein fast sollte man glauben, daß eine solche Verbindung überflüßig wäre, so bald sich die Menschen zu einer Kirche vereiniget hätten. Denn ist es nicht eins der höchsten Gebothe Gottes — und die Befolgung aller dieser Gebothe ist der Zweck der

Kirche: — Liebe deinen Nächsten, als dich selbst, d. h. befördere seine Glückseligkeit, als deine eigne! Wird also nicht die Kirche, wenn sie anders das wirklich ist, was sie seyn soll, die pflichtmäßigen Ansprüche, die der Mensch auf den Beystand anderer machen kann, vollkommen befriedigen?

Auf diesen Einwurf läßt sich nun 1. antworten, daß er nur alsdann treffend seyn würde, wenn die Kirche den Zweck vollständig erreichte, zu welchem sie gestiftet ist, d. h. wenn ihre Bekenner wirklich das wären, was sie seyn sollten — moralische Menschen. Allein so lange dieses nicht der Fall ist — und läßt sich wohl je eine solche Periode erwarten? — so muß der Mensch nothwendig auf einem andern Wege, für seine Freyheit und Glückseligkeit sorgen. Selbst die Religion muß ihm dieses zur Pflicht machen, indem sie ihn berechtiget und verbindet, für seine Glückseligkeit auf eine jede Art zu wachen, die nicht mit seinen Pflichten im Widerspruche steht: 2. Eben so sehr scheint das Beste der Kirche selbst, deren Fortdauer sogar ohne eine solche Verbindung gefährdet seyn würde, die Errichtung des Staats zu fördern. Zwar ist die Kirche eben so wohl einer Gewalt unterworfen, als der Staat. Allein die Strafen, womit sie die Uebertreter ihrer Gesetze belegt, sind entweder die Strafen der Hölle, oder es

sind nur Büßungen, um den gerechten Zorn der Gottheit zu versöhnen. Denn wollte diese Gewalt auch zu dem Ende strafen, um den Uebelthäter von künftigen Unthaten abzuschrecken, so würde sie den Zweck, zu welchem sie von Gott geordnet ist, die Besserung der Menschen offenbahr aus den Augen setzen. *) Daher können diese Strafen, schlechterdings nicht die Ansprüche der Menschen auf Freyheit oder gegenseitigen Beystand sichern, da ihre Wirksamkeit theils auf der Moralität theils auf der freywilligen Unterwerfung der Menschen beruht. Daher wird der Staat ins Mittel treten müssen, dessen Gewalt auch den unmoralischen und widerspenstigen Menschen durch zeitliche Strafen von der Verletzung seiner Gesetze zurückschreckt.

*) Man könnte dagegen einwenden, daß diejenige Kirche, die von diesem Systeme ausgieng, auch solche Strafen über ihre Mitglieder verhängte, bey welchen unmöglich Besserung, als Zweck derselben gedacht werden konnte, indem sie z. B. Kätzer zum Scheiterhaufen verdammte. — Auf diesen Einwurf ließe sich für's erste antworten, daß sie gar wohl durch ein solches Verfahren ihren eignen Grundsätzen untreu geworden seyn könne, (z. B. der Maxime: Ecclesia non sitit sanguinem.) Indessen die wichtigste Beantwortung desselben ist wohl diese, daß die Kirche den weltlichen Arm zur Bestrafung derjenigen Verbrecher auffordern kann, die sie als unverbesserlich erfunden hat. Sie erinnert damit nur den Staat an seine Pflicht, sich selbst vor Menschen zu sichern, von welchen er eine jede Unthat befürchten muß.

3. Allein wenn auch die Kirche ihren Zweck vollkommen erreichte, so würde dennoch die Staats- verbindung dadurch nicht überflüßig gemacht werden. Die Gesetze der Kirche würden es zwar allerdings dem Menschen zur Pflicht machen, für die Glückseligkeit anderer so, wie für die seinige zu sorgen; und die Menschen würden in so fern auch wirklich ihre Absichten durch den Beystand anderer erreicht sehn, als ihre Wohlfahrt von der Befolgung dieser Pflicht abhienge. Allein wenn wir nicht annehmen, daß die Gesetze der Kirche auch die Art bestimmten, wie ein Jeder das Seine zu diesem Zwecke beytragen sollte, (und weder allgemeine Grundsätze, noch die Gesetze der christlichen Kirche unterstützen diese Annahme) so wird sich noch immer aus der Erfahrung die Pflicht ergeben, eine Verbindung zu schließen, in welcher die abgesonderte Thätigkeit des Einzelnen durch einen gemeinschaftlichen Willen zur Beförderung der allgemeinen Wohlfahrt geleitet werden kann.

Ueber die Verfassung dieser Gesellschaft (deren Einrichtung wahrscheinlich mehr, als die Organisation der Kirche, der willkührlichen Uebereinkunft der Menschen überlassen seyn wird) verdienen hier nur folgende Sätze einer besonderer Auszeichnung: Es muß der Staat, eben so wie die Kirche,

eine einzige und allgemeine Verbindung seyn; und unter einem Gewalthabenden Oberhaupte stehn, das eben so, wie das sichtbare Oberhaupt der Kirche, seine Gewalt von Gott ableiten darf. 1. Die Einheit und Allgemeinheit der Staatsverbindung beruht beynahe auf denselben Gründen, aus welchen oben die Einheit der Kirche gefolgert wurde. Wenn nehmlich der Staat als eine Veranstaltung betrachtet werden soll, die Glückseligkeit der Menschen, in wie fern sie die Absicht Gottes mit den Menschen ist, zu befördern, so müsse er so gewiß eine einzige und allgemeine Gesellschaft seyn, als die Glückseligkeit aller Menschen der Wille Gottes ist, so gewiß, als der Wille Gottes alle Menschen ohne Ausnahme verpflichtet, so gewiß, als die Einheit der Kirche ohne die Einheit des Staates unmöglich seyn würde. 2. Der Staat muß einer Gewalt unterworfen seyn, denn diese ist die nothwendige Bedingung seiner Einheit, und endlich 3. kann diese Gewalt als eine von Gott dem Oberhaupte des Staats verliehene Gewalt betrachtet werden, denn sie ist ein unentbehrliches Mittel, die Absichten Gottes mit den Menschen zu erfüllen. Dennoch findet in diesem Puncte ein wesentlicher Unterschied zwischen der Staats- und Kirchengewalt statt. Die Kirchengewalt muß in einer unmittelbaren Offenbahrung Got-

tes ihren Ursprung haben, die Staatsgewalt kann eben sowohl von einer mittelbaren Erklärung Gottes durch die Kirche abgeleitet werden. *) Ferner: kann die Kirchengewalt schlechterdings nur, als übertragen von der Gottheit auf das sichtbare Oberhaupt der Kirche betrachtet werden, hingegen die Staatsgewalt, wird, unbeschadet ihrer göttlichen Abkunft, auch einem Vertrage zwischen dem Regenten und seinem Volke zugeschrieben werden können. Als Staatsgewalt überhaupt ist sie von Gott verordnet, aber in wie fern sie von diesem oder jenen bestimmten Subjecte ausgeübt wird, kann sie immer auf der stillschweigenden oder ausdrücklichen Einwilligung der Unterthanen beruhn.

III. Von dem Verhältnisse des Staates zu der Kirche.

Es giebt also eine doppelte Gewalt, welcher die Menschen auf Erden unterworfen sind — die Kirchen- und die Staats-Gewalt. Sowohl die eine, als die andre ist von Gott; sowohl das Oberhaupt der Kirche als das Oberhaupt des Staates müssen sich als die Statthalter Gottes auf Erden betrachten. Aber dennoch kann zwischen beyden (zwischen der Gewalt des Staates und der Kirche) nie ein wahrer Widerstreit eintreten.

*) Die Salbung des Fürsten ist nach diesem Systeme mehr, als eine bloße Feyerlichkeit.

Nicht etwa deswegen, weil beyde über zwey ganz verschiedene Reiche herrschen; — denn wer soll der Richter zwischen ihnen seyn, wenn sie mit einander über die Grenzen dieser Reiche in Streit gerathen? Sondern weil die Staatsgewalt der Kirchengewalt schlechthin untergeordnet seyn muß, weil nur diese in aller Rücksicht unbedingt ist, da hingegen jene, nur unter der Voraussetzung Gehorsam erzwingen darf, daß sie selbst der Kirche gehorsam ist.

Die Wahrheit dieses Satzes läßt sich sehr leicht aus den obenaufgestellten Grundsätzen ableiten. Nehmlich die Staats- und die Kirchengewalt müssen nothwendig in demselben Verhältnisse zu einander stehn, in welchem der Zweck der einen zu dem Zwecke der andern steht: denn das Oberhaupt der Kirche und des Staats hat nur vermöge dieser Zwecke eine Kirchen- und eine Staatsgewalt. Nun ist aber nur der Zweck der Kirche schlechterdings unbedingt, hingegen der Zweck des Staates ist jenem untergeordnet. Mithin wird auch die Staatsgewalt der Kirchengewalt unterworfen seyn müssen.

Diese Abhängigkeit, in welcher der Staat von der Kirche steht, muß in einem doppelten (in einem negativen und positiven) Sinne verstanden werden. Denn theils dürfen die Verordnungen des Staats nie mit den Gesetzen der Kirche im Wider-

spruche stehn, oder es würde in einem solchen Falle der Mensch Gott mehr gehorchen müssen, als den Fürsten; theils soll der Staat das Beste der Kirche auf jede Art befördern, und ihren Befehlen den schuldigen Gehorsam leisten.

II. Deduction dieses Systems aus der Offenbahrung.

Die Grundsätze, die schon die Vernunft über die Einheit des Staates und der Kirche aufstellt, werden durch die Lehren der Offenbahrung theils vollkommen bestätiget, theils näher bestimmt. Es versteht sich, daß hier nur von der Offenbahrung der Juden und Christen die Rede seyn kann, die allein den Character der Göttlichkeit an sich trägt.

In dem jüdischen Volke sollte nach dem unerforschlichen Rathschlusse Gottes, die Gründung der sichtbaren Kirche auf Erden vorbereitet werden. Zu diesem Ende gab ihnen Gott eine theocratische Verfassung, die ein Vorbild der Kirchenverfassung seyn sollte, so wesentlich auch beyde ihrem Zwecke und ihren Gesetzen nach, von einander unterschieden sind.

Die Theocratie ist diejenige Verfassung des Staats, in welcher Gott als das Oberhaupt dessel-

ben (als Souverain) betrachtet wird. Daher muß das Recht, das in einem solchen Staate beobachtet wird, ein göttliches Recht seyn; die Richter müssen im Nahmen Gottes sprechen, und die vollziehende Gewalt muß entweder von Gott selbst, oder durch die Beamten, die er dazu verordnete, ausgeübt werden. — Die jüdische Verfassung ist eine Darstellung der theocratischen. *) Gott wurde durch Mosen der Gesetzgeber der Nation, das Richteramt wurde in seinem Nahmen von den Leviten, die er selbst zu Auslegern des Gesetzes und zu Richtern in allen Streitigkeiten der Israeliten bestellt hatte, ausgeübt **), und die vollziehende Gewalt, behielt Er sich zum Theils selbst vor, theils verordnete er Richter und Könige zur Regierung seines Volks. ***)

Man würde die jüdische Verfassung aus einem ganz falschen Gesichtspuncte ansehen, wenn man

*) M. vgl. Joh. Dav. Michaelis Mosaisches Recht, 1. Th. §. 35. Daß er der jüdischen Verfassung nicht den Nahmen einer Theocratie beylegen will, kommt wohl daher, daß er den Begriff einer Theocratie überhaupt nicht genug erörterte.

**) 5. B. Mos. 1, 17. 5. B. Mos. XXXI. 9. — 13. 5. B. Mos. XXI. 5. M. vgl. Michaelis a. a. O. §. 52.

***) M. vgl. Michaelis a. a. O. §. 35. Nr. 4. 5. 6. und §. 54. — 5. B. Mos. XVII. 15.

in ihr nicht eine Theocratie, sondern eine Vereinigung der Juden zu einer Kirche entdecken wollte. Denn 1. würde man sich schon darinne irren, wenn man den Dienst Gottes als den höchsten Zweck dieser Verfassung betrachten wollte. Dieser war offenbahr die Wohlfahrt der Nation, (und mithin war diese Verfassung eine Staatsverfassung) und der Dienst Gottes, der Vertrag, durch welchen sich die Juden der Oberherrschaft Gottes unterworfen hatten, war nur das Mittel, diesen Zweck zu erreichen. *) Wenn Jehovah, der Gott Israels, Gehorsam von seinem Volke fordert, so gründet er die Verbindlichkeit dazu, auf die Wohlthaten, die er seinem Volke erzeigt hatte, und die er noch ferner ihm erzeigen will, wenn sie seinen Gebothen gehorchen. **) Wenn man auch den Dienst Gottes, als den Zweck dieser Verfassung betrachten will, (und als ein untergeordneter Zweck kann er allerdings be-

*) 2. B. Mos. XIX. und XX.

**) M. vgl. Michaelis a. a. O. §. 33. „Jehova“, sagt er daselbst, „führte die Israeliten durch Wunder aus der Dienstbarkeit Aegyptens in das Land der Cananiter, und auf diese Wohlthat gründet Möses eigentlich das Geboth, ihn allein zu verehren. So lautet gleich das erste unter den Gebothen: Ich bin Jehova dein Gott, der ich dich aus Aegypten aus der Sklaverey geführet habe. Du sollst keine andere Götter haben neben mir.“ M. s. ferner 1. Sam. X. 18. 19. 5. B. Mos. VI. 20. 24. 3. B. Mos. XX. 5. — 7.

trachtet werden), so ist er doch, von der moralischen Gottesverehrung, dem Zwecke der Kirche, wesentlich unterschieden. In der ganzen Mosaischen Gesetzgebung findet man keine Spuhr von einer Religion, von einer Verehrung Gottes durch die Heiligkeit der Gesinnung, von einem Glauben, dessen Bekenntniß den Juden zur Pflicht gemacht würde, von einem andern Leben, zu welchem das gegenwärtige die Vorbereitung enthalten sollte. Sondern der Gottesdienst, der von den Juden gefordert wird, besteht nur in äussern Handlungen, in der äussern Verehrung eines Einzigen Gottes. Er ist ein Inbegriff der Pflichten, die die Gottheit als Oberhaupt des Staats von ihren Unterthanen fordert. *)

*) M. vgl. Michaelis a. a. O. §. 32. »Moses«, sagt er, »machte keine symbolischen Bücher, die man unterschreiben mußte: er hatte keine Lehren welche zu glauben unter Strafe befohlen war. Z. E. Moses beschreibt zwar Gott als allweise, allmächtig, gütig u. s. f. wann aber einer hieran, oder an der Zukunft eines Meßias gezweifelt hätte, so war darauf gar keine Strafe in den Gesetzen bestimmt. Man konnte, ohne gestraft zu werden, glauben was man wollte. Nur der Dienst eines einzigen Gottes, in so fern er der Abgötterey entgegenstehet, war es, dessen Erhaltung bis auf die spätesten Zeiten Moses zur Hauptabsicht seines Staates machte.« Ferner Ebend. §. 14. und 37. — sehr entscheidend für die im Texte vorgetragne Behauptung ist die 2te Grundmaxime, auf welcher nach Michaelis Meinung (§. 37.) die Mosaische Gesetzgebung beruhte, daß die Israeliten von allen übrigen Völkern abgesondert werden sollten. —

Diese Verfassung, die sich aus mehr als einem Grunde einem rohen Volke empfehlen mußte, war, so lange sich nicht die Menschen zu einer moralischen Gottesverehrung erheben konnten, das einzige Mittel, theils die Idee eines Einzigen Gottes vor ihrem Untergange zu bewahren, theils die Unterwerfung unter dem Willen Gottes, als die höchste Pflicht des Menschen, anschaulich zu machen. Sobald die Menschen aus einem höhern Gesichtspuncte ihr Verhältniß zur Gottheit zu beurtheilen fähig waren, so konnte ihnen diese Verfassung zum Muster bey der Stiftung einer Kirche dienen. Sie sollten sich auch nach diesem Gesichtspuncte als ein Volk Gottes betrachten. Nun führten sie zwar in einem ganz andern Sinne diesen Nahmen, als die Juden. Dennoch konnten sie die Regierungsform dieses Volkes in so fern auf die Verfassung der Kirche übertragen, als sie ein von Gott selbst geheiligtes Mittel war, die Einheit seines Reiches auf Erden zu gründen und zu befestigen. *)

*) Um sich zu überzeugen, daß der Gesichtspunct, aus welchem hier die jüdische Verfassung beurtheilt worden ist, ganz in dem Geiste der Hierarchie gewählt wurde, darf man nur z. B. das lesen, was I. H Böhmer in s. Dissertatt. juris eccles. antiqui ad Plinium Secundum et Tertullianum an mehrern Orten (z. B. Diss. III. §. 66. Diss. VI. VII. VIII.) über die Entstehung der letztern erinnert hat. — Aus diesem Gesichtspuncte läßt sich zugleich der Einwurf heben, den man von der christlichen Freyheit (Röm. 7, 1. ff. Galat. 4. 5, 1. 13.)

Aber endlich wurde unter diesem Volke Jesus, der Sohn Gottes, gebohren, um das Werk zu vollenden, das Gott in der jüdischen Verfassung nur entworfen hatte. Weissagungen, politische Begebenheiten, und die Bekanntschaft mit der Philosophie des Orients hatten jetzt die Juden auf die Stiftung eines neuen göttlichen Reiches auf Erden vorbereitet. Sittenlosigkeit, verbunden mit einem hohen Grade von Cultur, machte die übrige Welt für die Annahme besserer Ueberzeugungen empfänglich, deren Unentbehrlichkeit sie tiefer als jemals empfinden mußte. Begünstigt durch diese Umstände trat dieser Gesandte Gottes auf, und bekräftigte die Göttlichkeit seiner Sendung durch seine Wunder, durch seinen Tod und durch seine Auferstehung. Der Geist der neuen Lehre, die Gott durch ihn und seine Jünger den Menschen offenbahrte, ist wohl in dem Grundsatze enthalten: Daß der Dienst, den Gott von dem Menschen fordere, nicht in der Beobachtung äußerer Feyerlichkeiten und Gesetze, sondern in der Heiligkeit der Gesinnungen und in einem unsträflichen Wandel bestehe; daß Gott nicht mit den Lippen, sondern im Geiste und in der Wahrheit verehrt seyn wolle; daß mithin an die Stelle des jüdischen Gottesdienstes eine Religion treten müsse. Alle Lehren

gegen die Anwendbarkeit der jüdischen Verfassung auf die christliche Kirche entlehnen könnte.

dieser Religion, die für alle Zeiten und Menschen der Maaßstab der Wahrheit und Tugend enthalten sollte, sind auf diesen Zweck gerichtet. Sie mußte daher den Hauptsatz der jüdischen Verfassung erschüttern, daß die Staatsverbindung und die Vereinigung zum Dienste Gottes Eine und eben dieselbe Verbindung sey. Dieser Satz beruhte auf der Voraussetzung, daß Gott seine Wohlthaten nur auf eine einzige Nation beschränken, und daß der Mensch die Gnade dieses Gottes durch einen äußern Dienst erwerben könne. Aus der christlichen Religion mußte hingegen der Grundsatz hervorgehn, daß der Staat, als eine Vereinigung der Menschen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit, von der Kirche, als einer Vereinigung der Menschen zur Gottesverehrung, unterschieden sey. Eine Verfassung, in welcher der Dienst Gottes nur als ein Mittel betrachtet wurde, den Zweck des Staates zu erreichen, mußte schon aus diesem Grunde den höchsten Lehrsätzen dieser Religion widersprechen.

Um jedoch den Zweck und die Verfassung beyder Gesellschaften (des Staates und der Kirche) und ihr gegenseitiges Verhältniß nach der Lehre Christi und seiner Apostel zu bestimmen, darf man vorzüglich zween Puncte nicht aus den Augen verliehren. Fürs

erste darf man nicht erwarten, daß die Worte Christi eine ausführliche Belehrung über diese Gegenstände enthalten werden, oder daß Kirche und Staat gleich nach der Verkündigung dieser Lehre das an sich und im Verhältnisse zu einander wurden, was sie eigentlich nach dem Sinne Christi werden sollten. Christus selbst wollte nur die Grundpfeiler des Gebäudes legen; die Ausführung desselben überließ er seinen Jüngern und Bekennern. So wie ein jedes anderes Werk der Menschen, konnte sich daher die Kirche nur erst nach Jahrhunderten ihrer Vollendung nähern. Fürs zweyte wollte Christus nicht die jüdische Verfassung überhaupt, sondern nur in so fern aufheben, als sie mit den Grundsätzen einer moralischen Gottesverehrung im Widerspruche stand. Als Staatsverfassung betrachtet, war sie damit unvereinbar, aber als Kirchenverfassung konnte sie noch immer bestehn, und, wenn nicht Christus auch über die Verfassung seiner Kirche ausdrücklich neue Verordnungen gemacht hat, so wird sie noch immer als ein Vorbild derselben betrachtet werden müssen.

I. Von der Kirche.

Christus konnte wohl nicht dringender dem Menschen die Verbindlichkeit ans Herz legen, in eine Kirche zu treten, als wenn er selbst den Zweck

seiner Sendung dahin bestimmte, daß er alle Menschen zu einer Einzigen Gesellschaft vereinigen wolle, die dem Einigen Gott durch ein heiliges Leben dienen sollte. *) Er verhieß seinen Bekennern, daß er auch nach seinem Abschiede von dieser Welt das unsichtbare Oberhaupt, der Freund und der Beschützer seiner Kirche seyn werde. **) Zu den sichtbaren Regenten derselben verordnete er seine Jünger, und vertraute ihnen eine Gewalt über seine Gemeinde an, deren Wirkungen sich selbst über dieses Leben hinaus in ein andres erstrecken sollten. Denn was sie auf Erden binden würden, das sollte auch im Himmel gebunden seyn; und was sie auf Erden lösen würden, das sollte auch im Himmel gelöset seyn. ***) Sie wurden durch diese ihnen anvertraute Gewalt vor allen andern Mitgliedern der Kirche zu einem besondern Stande geheiliget. Als die Beamten Gottes (Priester, Cleriker) konnten sie von allen andern Bekennern des christlichen Glaubens (von allen Layen) Gehorsam gegen ihre Befehle fordern. ****) Durch eine feyerliche Weyhe,

*) Joh. X. 16.

**) M. s. z. B. Matth. XXVIII. 18. — 20. XVI. 18.

***) Joh. XX. 21. — 23. Matth. XVI. 18. 19.

****) Also sollte selbst nach dem ausdrücklichen Willen Christi die jüdische Verfassung (die Gewalt der Priester und Leviten) auf die Kirche übergetragen werden.

die Christus selbst zu diesem Ende verordnete, ist diese Gewalt der Apostel von Glied zu Glied auf ihre Nachfolger im Lehramte fortgepflanzt *), und der zur Einheit und Fortdauer der Kirche unentbehrliche Unterschied zwischen Clerikern und Layen, als zween verschiednen Ständen (dem gebiethenden und dem gehorchenden) verewiget worden.

Allein so sehr auch die Vertheidiger dieses Systemes, (die Mitglieder der catholischen Kirche) darüber mit einander einverstanden sind, daß die Kirchengewalt nach der Verordnung Christi nur von den Clerikern (mit Ausschluß der Layen) ausgeübt werden kann, so herrschen doch dann sehr verschiedene Meinungen unter ihnen, wenn sie diejenige physische oder moralische Personen unter den Clerikern bestimmen sollen, die den Inbegriff der geistlichen Machtvollkommenheit (die plenitudinem potestatis ecclesiacticae) in sich vereiniget. Nothwendig muß es in der Kirche ein Subject, und zwar nur ein Einziges geben, dem diese beygelegt werden kann. Denn im entgegengesetzten Falle, wenn entweder gar kein solches Subject, oder wenn mehrere Subjecte dieser Art in der Kirche angetrof-

*) M. vgl. die in der 25. Anmerkung angeführten Stellen; ferner c. 2. D. 21. c. 7. C. 12. qu. 1. u. Pfaff. de successione episcopali, in s. Origg. eccles. (Tub. 1719.) u. an s. Jure eccles. Fr. am M. 1732. S. 324.

sen würden, so würde die Einheit der Kirche unmöglich seyn, oder es würde eigentlich gar keine Kirchengewalt geben: gerade so, wie die Einheit des Staates unmöglich ist, wenn nicht ein Subject und zwar nur ein Einziges Souverain ist. *) Aber wenn sie dieses Subject bestimmen sollen, so behaupten Einige, daß einer einzigen physischen Person, dem Bischofe zu Rom, als dem Nachfolger Petri, Andere aber, daß allen Nachfolgern der Apostel, den sämmtlichen Bischöfen, in wie fern sie auf einem allgemeinen Concilio eine einzige moralische Person ausmachen, der Inbegriff der Kirchengewalt von Christo übertragen worden sey. Das erste System wird das päbstliche (Systema pontificium) das zweyte das bischöfliche System (Systema episcopale) genannt. Nach dem erstern ist die Regierungsform der Kirche moralisch, nach dem zweyten aristokratisch. **)

*) Es darf nicht befremden, daß an dieser und an andern Stellen Grundsätze des Staatsrechts auf die Kirche angewendet werden. Denn nach den Principien der Hierarchie ist die Kirche ein Staat Gottes. (Civitas Dei.)

**) Einen kurzen Abriß beyder Systeme findet man in Andr. Jos. Schnauberts Beyträgen zum deutschen Staats- und Kirchenrechte. Gießen 1782. I. Th. Nr. 7. — Noch ist ein drittes System, wie es scheint möglich, nach welchem die Kirche selbst das Subject der Kirchengewalt, und mithin die Verfassung derselben democratisch seyn würde. In der That haben auch besonders die Vertheidiger

A. Von dem päbstlichen Systeme.

Das päbstliche System, das zuerst von Gregor VII. in seiner ganzen Stärke aufgestellt und befolgt wurde **), beruht vorzüglich auf dem so berühmten Ausspruche Christi, Matth. XVI. 18. 19. „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeine, und die Pforten der Höllen sollen sie nicht überwältigen. Und will dir des Himmelreichs Schlüssel geben. Alles, was du auf Erden binden wirst, das soll auch im Himmel gebunden

des bischöflichen Systems nicht selten Sätze aufgestellt, die diesem Systeme sehr nahe kommen. Aber dennoch ist dieses System, wenigstens als ein hierarchisches, schlechterdings unmöglich. Denn es ist einer der ersten Grundsätze der Hierarchie, daß die Kirchengewalt nur Christo selbst, als dem Sohne Gottes (jure proprio) zustehe, und von ihm unmittelbar den Clerikern übertragen worden sey. —

**) Gregor VII. dachte und befolgte zuerst dieses System in seiner ganzen Consequenz. Muzparelli (Gregor VII. im Magaz. für Religionsphilos. Exegese und Kirchengesch. B. II. S. 524.) Gaab. (Apologie Gregors VII.) und Johann Ernst Christian Schmidt (Beyträge zur Gesch. des Mittelalters. I. Th. Gießen 1796. 4ter Aufs. Ueber Gregor VII.) haben neuerlich die Vertheidigung dieses Mannes geführt. Sicher war er einer der ersten Köpfe seiner Zeit und des ganzen Mittelalters. — Unter seinen Nachfolgern auf dem päbstlichen Stuhle, die seinem Systeme folgten, verdient besonders Innocenz III. erwähnt zu werden. — Die vorzüglichsten Vertheidiger dieses Systems findet man in Jo. Thom. Rócaberti Biblioth. Man. pontif. Tom. XXI. —

seyn; und alles was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel los seyn.“ *)

Durch diese Worte übertrug Christus die höchste Gewalt über seine Kirche auf Erden (die plenitudinem potestatis ecclesiasticae) dem Apostel Petrus, und von diesem ist sie dem Bischofe zu Rom, als seinem Nachfolger auf diesem Stuhle, überliefert worden. Dieser allein ist daher das sichtbare Oberhaupt der Kirche, (episcopus universalis) dem der Inbegriff der geistlichen Machtvollkommenheit zusteht. Als der Statthalter Christi und Petri auf Erden, ist er heilig und unfehlbar. Alle Gewalt, die von andern über die Kirche ausgeübt wird, ist als eine von ihm abgeleitete und übertragene Gewalt zu betrachten. (Episcopi a papa in partem sollicitudinis suae vocati sunt.) Daher hat er ein unumschränktes Recht, die Beamten der christlichen Kirche zu setzen und abzusetzen, Pfründen

*) In der Vulgata lautet diese Stelle so: »Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam. Et tibi dabo claves regni coelorum. Et quodcunque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis: et quodcunque solveris super terram, erit solutum et in coelis.«. Ferner werden für dieses System angeführt Joh. XXI. 15 — 17. und die Stellen, in welchen Petrus unter den übrigen Ap[illegible]eln zu[illegible]t genannt wird, Matth. X. 2. Marc. III. 16. Ap. [illegible]. I. 13. Luc. VI. 14.

zu stiften und aufzuheben, und überall durch seine Legaten alle Theile der Kirchengewalt entweder ausschließend oder neben den ordentlichen Beamten (oder Bischöfen, als judicibus ordinariis) auszuüben. Daher ist ein allgemeines Concilium seiner Gewalt unterworfen, und kann nur auf seinen Befehl und unter seinem Vorsitze gehalten werden. Daher ist die Kirche nur in so fern göttlichen Ursprungs, als sie unter seiner Gewalt steht. Er hat das Recht allgemeine Gesetze der Kirche vorzuschreiben, oder Ausnahmen davon (privilegia) willkührlich zu verstatten. Er ist der höchste Richter in der Kirche, und sein Urtheil ist unfehlbar. Daher findet von seinen Aussprüchen keine weitre Berufung statt, so wie er selbst von Niemanden gerichtet werden kann. Wen er von der Gemeinschaft der Kirche ausschließt, der hört auf ein Mitglied der einzigen wahren Kirche zu seyn. In allen wichtigen Sachen (causis majoribus) muß an ihn Bericht erstattet werden, und er kann darauf oder auch ohne diese Veranlassung die zum Wohle der Kirche nöthigen Verordnungen und Anstalten treffen u. s. w. *)

*) Dieß ist der Inhalt der so berühmten Dictatuum Gregorii VII. Sollten sie auch nicht diesen Pabst selbst zum Verfasser haben, so ist doch das Urtheil Mosheims (in s. Institutt. hist. eccles. Sec. XI. p. II. c. II. §. 9. not. f.) sehr richtig, daß sie wenigstens ganz in dem Geiste dieses Pabstes geschrieben sind. — Die vorzüglichsten Schriftstel-

B. Von dem bischöflichen Systeme.

Das bischöfliche System ist besonders von den französischen Canonisten *) und in neuern Zeiten auch in Deutschland vertheidiget worden. **) Die

ler, die für oder wider die Aechtheit derselben geschrieben haben, findet man bey Mosheim a. a. O. und in Henkens Kirchengeschichte (3te Ausg.) Th. II. S. 111.

*) Dieses System ist selbst von der ganzen (ehemaligen) Gallicanischen Kirche in Schutz genommen worden. S. die Erkl. des Gall. Cleri v. J. 1682. art. 2. Einige der vorzüglichsten franz. Schriftsteller über dieses System findet man in der Collectione praestantiorum operum jus canonicum illustrantium. Mainz Tom. I. — XIV. 1787. 1788. 4.

**) Unter den Gelehrten, die diesem Systeme in Deutschland Eingang verschafft haben, verdient Justinus Febronius, oder, wie sein wahrer Nahme heißt, Nicolaus von Hontheim, Trierischer Weyhbischof, die erste Stelle. Die verschiedenen Ausgaben seines so berühmten Werkes: de statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis, findet man in Chr. Fr. Glücks praecognotis uber. universae jurispr. eccl. positivae Germanorum. Halle 1786. 8. S. 399. — (Bey der Darstellung dieses Systems ist dieses Werk durchgängig zum Grunde gelegt worden.) — Die Bewegungen, die vorzüglich dieses Werk in der Deutschen Kirche veranlaßte, erzählt in der Kürze Joseph Edler v. Sartori in seinem geistlichen und weltlichen Staatsrechte der deutschen catholischgeistlichen Erz- Hoch- und Ritterstifter I. B. I. Th. (Nürnb. 1788.) 1stes Cap. — Besonders auf Veranlassung des Emser Congreßes (dessen Punctation selbst eine Darstellung und Anwendung des Episcopalsystemes auf Deutschland enthält) fand dieses System sehr zahlreiche Ver-

Verfechter desselben berufen sich 1. auf die Verfassung der ersten Kirche, die nach den Nachrichten, die uns selbst das neue Testament davon überliefert hat, mit den Behauptungen des päbstlichen Systems unvereinbar sey. Dieses sey, zu Folge der Geschichte, erst neuern Ursprungs. Das zufällige Zusammentreffen glücklicher Umstände, die mit Klugheit benutzt wurden, habe es erzeugt, und nur Unkunde der Geschichte habe den Zeitpunct seiner Einführung in eine weit frühere Periode hinaufgerückt. *) Sie führen 2. andere Stellen der Schrift für sich an, nach welchen Christus die Gewalt über seine Kirche nicht dem Petrus allein, sondern allen seinen Jüngern, (und mithin auch allen ihren Nachfolgern) auf gleiche Weise übertragen habe; **) und 3. erklären sie die ihnen scheinbar entgegenstehenden Stellen der Schrift, nur von einem vorzüglichen Range, den Petrus vor den übrigen Aposteln Christi erhalten habe. (Der Primatus Petri sey ein primatus honoris, und nicht potestatis.) ***)

theidiger unter uns. S. das Verzeichniß der hiehergehörigen Schriften in dem allgemeinem Repertorio der Litteratur für die Jahre 1785. — 1790. I. B. Jurist. Liter. N. 593. ff.

*) S. d. Febron. a. a. O. C. I. §. 4. u. C. III.

**) Ebend. C. I. §. 5. Sie berufen sich besonders auf Matth. XVIII. 20. XXVIII. 18. — 20. Joh. XIV. 26. XX. 21. — 23.

***) Ebend. C. II. §. 1.

Nach diesem Systeme haben alle Bischöfe, einzeln betrachtet, die Gewalt über ihre Gemeinden, (die plenitudinem potestatis episcopalis) unmittelbar von Christo, als Nachfolger der Apostel, erhalten, und sind der Gewalt nach einander vollkommen gleich. *) Betrachtet man sie hingegen als eine moralische Person, (mithin wenn sie auf einem allgemeinen Concilio vereiniget sind) so steht ihnen die geistliche Machtvollkommenheit über die ganze Kirche zu, weil in dieser moralischen Person die Gewalt aller einzelnen Bischöfe zu Einem Ganzen vereiniget ist. **) Eine jede Gewalt, die über die Kirche ausgeübt wird, die päbstliche nicht ausgenommen, ist ihnen in so fern unterworfen. Dennoch werden durch dieses System die Rechte des päbstlichen Primats nicht schlechterdings verworfen, sondern nur auf ihren ursprünglichen Zweck beschränkt. Diese Rechte sind nehmlich theils ursprüngliche, theils erworbene Rechte. ***) Die erstern stehn dem Pabste in der ganzen Kirche zu, vermöge der Consti=

*) Ebend. C. VII.

**) Ebend. C. VI. — Also nicht deswegen darf ein allgemeines Concilium als die höchste Gewalt in der Kirche betrachtet werden, weil die hier versammelten Bischöfe alle einzelne Kirchen, und mithin die ganze Kirche repräsentirten.

***) Ebend. C. II. III. IV. V.

tution derselben; die letztern nur in einem Theile der Kirche, vermöge besonderer Verträge. Es beruhn jene Rechte (die ursprünglichen) auf dem Grundsatze: daß zur Einheit der Kirche nothwendig ein einziges Oberhaupt erfordert wird, aber nicht als der Souverain, sondern als der erste Diener der Kirche. (Servus Servorum Dei.) *) Er (der Pabst) ist daher nach dem Willen Christi und nach der ältesten Verfassung der Kirche, dem Range nach, der erste Bischof der Christenheit; alles, was das Wohl der ganzen Kirche angeht, muß zu seiner Wissenschaft gebracht werden; er soll über die Beobachtung der Canonen, über die Einheit des Glaubens und der wesentlichen heiligen Gebräuche wachen; er kann selbst allgemeine Gesetze geben, jedoch so, daß ihre Gültigkeit von der Einwilligung der einzelnen Bischöfe abhängt u. s. w.

II. Von dem Staate.

Die Schriften des neuen Bundes enthalten im Ganzen nur wenige Belehrungen über den Zweck und über die Verfassung des Staates. **) In

*) Es scheint hier das Bischöfliche System, mit dem Systeme neuerer Staatsrechtslehrer eine Aehnlichkeit zu haben, nach welchem der Regent (le gouvernement) von dem Souverain unterschieden werden muß.

**) Ueber die Ursachen dieses Stillschweigens s. Reinhards, System der christlichen Moral II. Th. 14. Kap. IV. Abth. §. 290. S. 435. (2te Ausg.)

diesem Stillschweigen liegt der sichere Beweis, daß Christus schon die Einsichten der bloßen Vernunft in diesem Puncte für zureichend hielt. Daher sind wir berechtiget, das oben aufgestellte System, das in Beziehung auf die Kirche durch die Aussprüche der Offenbahrung vollkommen bestätiget wurde, auch in Ansehung des Staates, als übereinstimmend mit der Lehre Christi im voraus zu betrachten.

Aber auch die wenigen Winke, die uns Christus und seine Apostel über den Staat ertheilen, dienen durchgängig zur Bestätigung seiner Wahrheit. Die Hauptsätze dieses Systems, lassen sich, in wie fern es den Zweck und die Verfassung des Staates bestimmt, darauf zurückführen: 1. der Staat ist eine von der Kirche unterschiedene Gesellschaft; 2. sein Zweck ist die leibliche Wohlfahrt der Menschen; 3. die Gewalt der bürgerlichen Obrigkeit ist von Gott; 4. der Staat soll eine einzige und allgemeine Gesellschaft seyn; — und alle diese Sätze werden in den Schriften des neuen Testamentes entweder ausdrücklich eingeschärft, oder doch stillschweigend vorausgesetzt.

1. Staat und Kirche sind zwo von einander verschiedene Gesellschaften. — Dieser Grundsatz leuchtet aus der ganzen Handlungsweise Christi und seiner Apostel hervor. Hätte nicht

Staat und Kirche neben einander bestehen können und sollen, so würde nicht Christus selbst, der Stifter der Kirche, ein vollendetes Muster des bürgerlichen Gehorsams gegeben haben *), so würden nicht Er und seine Apostel ihre Bekenner zum Gehorsam gegen die Obrigkeit, ohne Rücksicht auf die religiösen Ueberzeugungen derselben, so dringend aufgefordert haben. **) — 2. Der Zweck des Staates ist die zeitliche Glückseligkeit der Menschen. — Dieser Satz ist eine ausdrückliche Lehre der Schrift, 1 Petr. II. 11, 14. Röm. XIII. 4. 6. Hingegen nimmt sie die Gewissens Freyheit der Unterthanen gegen die Anmaaßungen des Staates in Schutz, (und mithin kann nicht die Verehrung Gottes der Zweck des Staates seyn.) ***) 3. Eben so ist es eine ausdrückliche Lehre der Schrift, daß alle Obrigkeit von Gott sey ****), und 4. wenn anders die christliche Religion, eine Reli-

*) M. s. Joh. VI. 15. VIII. 11. XVIII. 36. — 38. u. a. St.

**) Röm. XIII. 1. ff. 1. Petr. II. 13. ff. Tit. III. 1. Matth. XXII. 21.

***) Matth. X. 17. ff. Joh. XV. 17. bis XVI. 4. u. a. St. — Ein indirecter Beweis für den im Texte aufgestellten Satz kann auch daher aus der christlichen Religion geführt werden, daß Christus und seine Apostel den Gehorsam gegen die damals bestehenden Obrigkeiten ihren Bekennern zur Pflicht machten.

****) Röm. XIII. 1. 1. Petr. II. 13. 14. 15.

gion des Friedens und der Liebe ist, so ist es nothwendig eine Lehre derselben, daß alle Menschen sich zu einem Einzigen Staate vereinigen sollen, wodurch sie allein einen dauerhaften Frieden auf Erden stiften können.

III. Von dem Verhältnisse des Staates zur Kirche.

Aus den Grundsätzen, die die Schrift über Kirchen- und Staats-Gewalt enthält, ergiebt sich von selbst das Verhältniß, das zwischen beyden nach dem Willen Christi eintreten soll. Wenn anders Christus, als der Sohn Gottes, alle Gewalt im Himmel und auf Erden hat, wenn er diese Gewalt seinen Jüngern und ihren Nachfolgern bey seinem Abschiede von der Welt übertrug, (Matth. XXVIII. 18 — 20. Joh. XX. 21 — 23.) so muß die Staatsgewalt nicht allein als eine der Kirche untergeordnete, sondern selbst als eine von ihr dem Staate übertragene Gewalt betrachtet werden. Lehrte daher die Schrift auch nicht ausdrücklich: man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen *) — so würde doch schon aus dem Begriffe dieser von Christo verordneten Kirchengewalt folgen, daß man dem Staate, sobald seine Verordnungen mit den Gesetzen der Kirche streiten, keinen Gehorsam leisten

*) Ap. Gesch. IV. 19. V. 29.

dürfe. Lehrte sie auch nicht ausdrücklich, daß die Staatsgewalt den Guten belohnen, und den Bösen bestrafen solle *), zeigte sie auch nicht an dem Beyspiele der jüdischen Könige die Pflichten, die der Staat der Kirche schuldig ist **), so würden dennoch schon jene allgemeinen Grundsätze den Staat verbinden, für das Wohl der Kirche, so viel an ihm ist, zu sorgen.

B. Von den rechtlichen Folgen des hierarchischen Systems.

Nachdem das System der Hierarchie seinen Principien nach dargestellt worden ist, so soll jetzt die Frage untersucht werden, was ein nach diesen Grundsätzen entworfenes System der Rechtswissenschaft, seiner Form und seinem Inhalte nach seyn würde? Die Grenzen dieser Untersuchung, die schon in dem ersten Theile eingeleitet worden ist, sind durch den Zweck, den dieser Versuch überhaupt verfolgt, hinlänglich bestimmt.

*) Röm. XIII. 3. — 6. 1. Petr. II. 13. 14.

**) Psalm. 82. Wie oft dieses Beyspiel von dem Clero angeführt worden ist, können schon die Urkunden und Gesetze des Mittelalters hinlänglich beweisen. Einige sehr merkwürdige Urkunden, die hierher gehören, findet man in Hartzheims Concil. Germ. T. II. S. 83. ff.

Nach dem Systeme der Hierarchie giebt es also fürs erste ein doppeltes seiner Form d. h. seiner Quelle nach von einander unterschiedenes positives Recht — ein göttliches und ein menschliches. (Ein geistliches und ein weltliches, ein Kirchen- und ein bürgerliches Recht.) Jenes hat in der Gesetzgebenden Gewalt der Kirche, dieses in der Gesetzgebenden Gewalt des Staates seinen Ursprung. Beyde können größtentheils nach denselben Principien wiederum eingetheilt werden, da Kirche und Staat in dem Merkmale mit einander übereinstimmen, daß beyde einer Gewalt unterworfen sind. Daher ist das Kirchenrecht, so wie das Staatsrecht entweder ein öffentliches oder ein Privatrecht; (Jus ecclesiasticum est vel publicum vel privatum) und das erstere wiederum ein äußeres oder ein inneres Recht. (Jus eccles. publ. est vel externum vel internum.)

Das äußere öffentliche Kirchenrecht bestimmt das rechtliche Verhältniß, in welchem der Staat zur Kirche steht. *) Seinen Quellen nach hat es das Eigenthümliche, daß es aus den Ge-

*) Die Beantwortung des Einwurfes: daß das äußere Kirchenrecht noch mehrere Theile z. B. das Verhältniß einer Kirche zur andern (z. B. der protestantischen zur catholischen) enthalten müsse — kann der Verfasser seinen Lesern überlassen.

setzen der Kirche abgeleitet werden kann *) denen nach diesem Systeme die Staatsgewalt unterworfen ist. Was seinen Inhalt betrifft, so wird es 1. theils die Verbindlichkeiten des Staates gegen die Kirche enthalten, theils die Rechte, die die weltlichen Regenten an der Kirche haben. 2. Die erstern wird es auf folgende beyde Titel zurückführen, daß die weltlichen Regenten theils zur Advocatie theils zur Obedienz, der Kirche verpflichtet sind. Die erstere verbindet sie, theils die Kirche durch den weltlichen Arm zu schützen, theils ihre Gewalt nicht auf diejenigen Gegenstände auszudehnen, die der Kirchengewalt unterworfen sind. Die letztere fordert von ihnen, daß sie theils den Befehlen und Aussprüchen der Kirche Gehorsam leisten, theils das Wohl des Staates dem Wohle der Kirche unterordnen.

Das innere öffentliche Kirchenrecht wird so wie das innere Staatsrecht, theils die Verfassung, theils die Regierung der Kirche bestimmen. Beyde Theile dieser Wissenschaft sind nicht ihren Quellen, sondern nur ihrem Inhalte nach von einander unterschieden. In dem erstern wird

*) Hiermit wird nicht geläugnet, daß es auch durch Verträge bestimmt seyn kann.

die Frage beantwortet: welchem Subjecte der Inbegriff der geistlichen Machtvollkommenheit in der Kirche zusteht? — und die Bearbeitung desselben wird daher sehr verschieden ausfallen, je nachdem man von dem päbstlichen oder von dem bischöflichen Systeme dabey ausgeht.

Der andere Theil der Wissenschaft enthält theils die verschiedenen Personen, denen die Regierung der Kirche anvertraut ist, theils die Art, wie die verschiedenen Zweige der Kirchengewalt unter sie vertheilt sind, und von ihnen ausgeübt werden müssen, (die Organisation der Kirche.) Diese verschiedenen Theile der Kirchengewalt können ohngefähr nach denselben Principien eingetheilt werden, wie die verschiedenen Rechte der Staatsgewalt. Nur muß man dabey einen Umstand nicht aus den Augen verliehren, der auf die ganze Bearbeitung dieser Wissenschaft einen entscheidenden Einfluß hat, daß sich die Kirchengewalt theils auf den innern, theils auf den äußern Gottesdienst erstreckt; oder, vielleicht richtiger, auf die unmittelbare und auf die mittelbare Verehrung Gottes. (Jurisdictio ecclesiastica est vel externa vel interna.) *) Diese

*) M. s. Boehmeri Princ. J. can. §. 110.

Eintheilung der Kirchengewalt scheint selbst eine neue Trennung der ganzen Wissenschaft in zween besondere Theile zu fordern, der sich jedoch in der Ausführung mehrere Schwierigkeiten entgegensetzen dürften.

Das Privat-Kirchenrecht, scheint in demselben Sinne und aus demselben Grunde, wie das Regierungs-Recht der Kirche in das innere und in das äußere eingetheilt werden zu müssen. 1. Das innere Privat-Kirchenrecht bestimmt die Bedingungen, unter welchen die moralische Freyheit des Menschen mit sich selbst übereinstimmt, oder, mit andern Worten, das, was der Mensch thun und glauben soll. Gegen diese Erklärung darf man nicht einwenden, daß durch dieselbe aller Unterschied zwischen der Rechtswissenschaft und zwischen der Dogmatik und Ascetik aufgehoben werde. Denn in der That findet nach diesem Systeme kein solcher Unterschied statt. Sobald der Glaube und der Wandel der Menschen einer Gewalt unterworfen wird, so sind Dogmatik und Ascetik Theile der Rechtswissenschaft. *) 2. Das äußere Privat-Kirchenrecht, bestimmt die äußern Rechte der Mitglieder der Kirche, in wie fern diese

*) Daher war auch die Moral der Catholiken so lange nichts als Casuistik.

Rechte mit der Religion, oder mit dem äußern Wohle der Kirche in Verbindung stehn. *)

Es würde zweckwidrig seyn, noch das bürgerliche Recht allen seinen Theilen nach durchzugehn, da die Folgen, die das System der Hierarchie in Beziehung auf dieses Recht hat, schon größtentheils in dem Vorigen bemerkt worden sind. Nur das verdient noch besonders hier angeführt zu werden, daß das System des Mittelalters, nach welchem alle christliche Staaten nur einen einzigen ausmachten, dessen Oberhaupt der Deutsche Kayser war, als eine nothwendige Folge von den obenaufgestellten Grundsätzen der Hierarchie betrachtet werden muß. Die Beweise, die dafür in den Schriften jener Zeit geführt werden, **) würden ihm gewiß keinen so allgemeinen Beyfall verschaft haben, wenn es sich nicht durch beßere Gründe, die man mehr ahndete, als erkannte, der Vernunft empfohlen hätte. Warum der Pabst dieses System so vorzüglich begünstigte, läßt sich sehr leicht begreiffen. Aber für den Deutschen Kayser hatte es desto nach-

*) Man sieht leicht, wie sich das canonische Recht, das offenbahr von diesen Principien ausgieng, über alle Theile des Privatrechts erstrecken konnte und mußte.

**) M. vgl. hierüber Pütters Literatur des deutschen Staatsrechts I. Th. S. 44. ff. Ferner den Anh. an C. E. Weißens

theiligere Folgen. Gegen ihn mußte die Hierarchie alle ihre Kräfte aufbiethen, um sich seine Gewalt und mit ihr alle andre Staaten zu unterwerfen. Von dem Verhältnisse des Deutschen Reiches zum päbstlichen Stuhle, hieng das Verhältniß des Staates zu der Kirche überhaupt ab.

Zusatz.

Staatsmaximen nach dem Systeme der Hierarchie.

1. Alle Obrigkeit ist von Gott. — Daher schreiben sich die Könige, Fürsten, auch ehemals die Grafen im Deutschen Reiche: *) von Gottes Gnaden u. s. w. Nur herrscht über den Sinn dieses Titels und jenes Spruchs eine andre Meinung in der Kirche, eine andre an den mei-

Abh. von den Vortheilen der Deutschen Reichsverfassung. Leipz. 1790. und Heinrichs deutsche Reichsgeschichte. — Der Vorzug der geistlichen Gewalt vor der weltlichen wurde besonders auf den Vorzug der Seele vor dem Leibe, auf eine Vergleichung des Kaysers und des Pabstes mit der Sonne und mit dem Monde gebaut u. s. w.

*) M. S. J. J Mosers Deutsches Staatsrecht Th. XXXVIII. S. 214.

sten Höfen von Europa. Nach dem Systeme der Hierarchie muß er so verstanden werden, daß der Regent seine Gewalt aus den Händen der Kirche erhält, und sie daher nach dem Willen, und zu dem Wohle der Kirche anwenden soll. Aber nach der andern Erklärungsart, sollen die Worte: von Gottes Gnaden — eine feyerliche Protestation gegen die Behauptung einiger Neuerer enthalten, nach welcher die Gewalt des Regenten auf einem mit dem Volke geschlossenen Vertrage beruhte. Es ist beynahe gefährlich neben diesen beyden Arten der Interpretation (wovon man die erstere eine authentische, die letztere aber eine usuelle nennen könnte) noch eine dritte (eine historische) zu versuchen. Und dennoch behaupten wohlgesinnte Geschichtsforscher, jener Titel sey ursprünglich nur eine demüthige Erklärung der Regenten gewesen, daß sie ihre Erhebung nicht dem Verdienste, sondern nur der Gnade Gottes verdanken könnten.

2. Nöthige sie hereinzukommen. — Die Hierarchie fordert mit diesen Worten den Staat auf, die Ungläubigen mit Gewalt in Gläubige zu verwandeln. Die weltlichen Regenten überzeugten sich um so mehr von der Wahrheit dieser Maxime, weil sie die Vormünder der Neubekehrten zu werden hofften.

3. Mit Kätzern muß man keine Gemeinschaft halten. — Daher muß der Staat diese Menschen, von denen er alles zu fürchten hat, mit seinem gewaltigen Arme verfolgen; daher muß er Toleranz, selbst als eine Kätzerey betrachten; daher darf er keinen Vertrag mit ihnen schließen u. s. w. Nur den Verirrungen unseres Zeitalters kann man es zuschreiben, daß diese Maxime, zum größten Nachtheile des Staats nicht selten verlegt wird. Vielleicht aber, daß die Regierungen mit Schaden klug werden, oder auch schon geworden sind. Sollte Noth zur Nachsicht oder gar zu Verträgen mit Kätzern zwingen, so ist es eine vollkommen richtige Maxime.

4. Man braucht einem Kätzer nicht Treu und Glauben zu halten! (Haereticis non est servanda fides.) Solche Verträge sind daher nur so lange gültig, als die Furcht dauert, durch welche sie erzwungen worden sind. Aber freylich muß der Staat diese Maxime, als ein Geheimniß, verbergen, und sie schlechterdings nicht eher befolgen, als bis er seiner Sachen gewiß ist. Sonst könnte ihm leicht etwas noch ärgeres widerfahren. — Man vergleiche die Geschichte des Deutschen Reiches im 16ten und 17ten Jahrhunderte.

5. Wer mich ehrt, den will ich wieder ehren. — Wenn der Staat die Regenten der Kirche (die Geistlichen) in Ehren hält, sich ihres väterlichen Rathes bedient u. s. w. So kann er mit allem Rechte hoffen, daß sie sein Ansehn, seine Macht, seine Fortdauer, als ihre eigne Angelegenheit betrachten werden. Die neueste Geschichte Frankreichs und der Niederlande können ihn von der Wahrheit dieses Satzes überzeugen, wenn er noch für ihn eines Beweises bedürfen sollte.

6. Gebet Gotte, was Gottes ist — d. h. es ist die Pflicht des Staates, für den Wohlstand der Kirche und ihrer Diener zu sorgen. — Folgen denn nicht unmittelbar auf jenen Ausspruch die Worte: Gebet dem Kayser, was des Kaysers ist?

7. Aufklärung aller Art ist dem Staate höchst gefährlich. *) — So wie sie den Gehorsam gegen die Befehle der Kirche untergräbt, so muß sie auch den Gehorsam gegen die Gesetze des Staates wankend machen. Es ist der erste Schritt zur Rebellion, wenn der Unterthan

*) Sehet euch vor, vor den falschen Propheten, die in Schaafskleidern zu Euch kommen; inwendig aber sind sie reissende Wölfe. Matth. VII. 15.

sich eines Urtheils über die Maaßregeln, die der Staat ergreift, anmaaßt. *)

*) Durch die Anpreisung dieser Maximen suchte die Hierarchie das Interesse des Staats als mit dem ihrigen auf das genauste verbunden vorzustellen, und sich des Gehorsams der Regenten zu versichern. — Wenn sie dennoch ihren Zweck verfehlte, so nahm sie zu einer andern Maxime: Divide et imperabis; ihre Zuflucht. — So wie durch die angezeigten Maximen bestimmt wird, wie der Staat seine Unterthanen regieren soll? — So hatte auch die Hierarchie auf die Bildung der Regierungsform einen entschiedenen Einfluß. Diesen näher auseinander zu setzen, liegt jedoch außerhalb der Grenzen dieser Abhandlung. Noch immer ist er nicht seinem ganzen Umfange nach erwogen worden.

Zweyte Abtheilung.

Abriß

des zweyten Systemes über die Einheit des Staates und der Kirche,

nach welchem die Kirche der Gewalt des Staates unterworfen ist,

oder:

Abriß des Territorial-Systemes.

I. Von den Principien dieses Systems.

Die Deduction dieses Systemes kann auf einem doppelten Wege versucht werden. Entweder daß man den Zweck des Staates in die Sicherheit, oder daß man ihn in die Glückseligkeit der Unterthanen setzt. Es zerfällt daher dieser Abschnitt in zween besondre Theile.

A. Deduction dieses Systems aus dem Principe der Sicherheit, als dem Zwecke des Staats. *)

Um den Zweck des Staates und den Umfang seiner Gewalt zu bestimmen, muß man bis zu den

*) Es ist dieses System zuerst von Hobbes (in seinen bekannten Werken: Leviathan und elementa phil. de cive) in seiner ganzen Stärke aufgestellt worden. — Es ist vielleicht das einzige mögliche consequente Rechtssystem nach dem Principe der Glückseligkeit. — Wie viel fast alle folgende Schriftsteller, selbst wenn sie in Hauptsätzen von ihm abwichen, daraus entlehnt haben, ist bekannt genug. — Bemerkenswerth ist es, daß Bened. von Spinoza, der große Zeitgenosse des Hobbes, (Spinoza † 1667. Hobbes † 1679.) diesem Systeme durchgängig beytrat. Hobbes gab

höchsten Grundsätzen hinaufsteigen, auf welchen die Pflichten und Rechte des Menschen beruhn.

Das Ziel aller Neigungen und Begehrungen des Menschen ist Glückseligkeit. Er kann eben so wenig das Gegentheil wollen, als ein Stein in die Höhe fallen kann. Alle Einwürfe der Gegner kann man getrost durch die Ausforderung zurückweisen, daß sie uns doch nur eine einzige Handlung aufzeigen sollen, von welcher nicht Eigennutz die offenbahre oder die versteckte Triebfeder war.

Wenn nun Glückseligkeit der einzige Bestimmungsgrund des menschlichen Willens ist, so fragt sichs, worinne bestehn unter dieser Voraussetzung die Rechte und Pflichten des Menschen?

Pflicht ist eine Handlung, inwiefern sie von der Vernunft unbedingt (kathegorisch) gebothen wird. Soll es daher Pflichten nach diesem Systeme geben, so müssen gewisse Handlungen in dem Verhältnisse zur Glückseligkeit

seine elem. phil. de cive zuerst 1642. heraus. Der Tractatus theologico-politicus, worinne Spinoz'as Gedanken über diesen Gegenstand enthalten sind, erschien zuerst 1670. — Der Grund dieses Beytritts lag wohl in der Spinozistischen Metaphysik, die mit diesem Systeme innigst verbunden zu seyn scheint. M. s. den angeführten tract. Cap. XVI.

stehn, daß ohne sie dieser Zweck schlechterdings unerreichbar ist.

Handlungen können überhaupt in einem doppelten Verhältnisse zu einem gewissen Zwecke stehn. Entweder sind sie die positiven, oder die negativen Bedingungen desselben, d. h. entweder sind sie die Mittel, durch welche der Zweck wirklich erreicht wird, oder ohne welche er nicht erreicht werden kann. Mithin müssen auch die Pflichten des Menschen entweder die positiven oder die negativen Bedingungen seiner Glückseligkeit seyn.

Allein die positiven Bedingungen der Glückseligkeit können nicht als die Pflichten des Menschen betrachtet werden, oder, mit andern Worten diese können nicht auf dem Grundsatze beruhn: du sollst alle Mittel anwenden, um dich glücklich zu machen! (Befördere deine Glückseligkeit.) Denn so richtig auch dieser Grundsatz im allgemeinen ist, so lassen sich doch daraus keine Pflichten (keine unbedingt und mithin allgemein nothwendigen Handlungen) aus dem Grunde ableiten, weil es einem Jeden überlassen seyn muß, worein er seine Glückseligkeit setzen, und wie er sie befördern will. Glückseligkeit verdient entweder gar nicht diesen Nahmen, oder sie besteht in der willkührlichen Befriedigung willkührlich gewählter Zwecke.

Mithin giebt es entweder gar keine Pflichten, oder sie sind in den negativen (formalen) Bedingungen der Glückseligkeit enthalten. — Diese Bedingungen sind die Freyheit, oder die Sicherheit, oder die Selbsterhaltung des Menschen. (Denn alles dieses sind gleichbedeutende Ausdrücke.) Und diese Bedingungen sind allerdings von der Art, daß sie die Vernunft, da ohne sie der Mensch unmöglich glücklich seyn kann, unbedingt zu erfüllen gebiethet. Er mag auch das Ziel seiner Wünsche setzen, worin er will, so ist doch Glückseligkeit ohne Sicherheit undenkbar. Daher ist es das höchste Princip aller Pflichten des Menschen: Erhalte dich selbst! (Conserva te ipsum.) *)

Durch das Princip der Pflicht werden die Rechte des Menschen bestimmt, denn diese bestehn in der Freyheit, alles das zu thun, was nicht mit jenem Principe im Widerspruche steht. Nun ist ihm aber durch das Princip der Pflicht gebothen, sich selbst zu erhalten. Mithin hat er auch das Recht, alle

*) Durch das bisher Gesagte sollte der Grund angegeben werden, warum Hobbes den Satz: Erhalte dich selbst! als den höchsten Grundsatz der Pflicht aufstellt. Es scheint nehmlich, daß der vollkommen richtige Begriff von einer Pflicht überhaupt, ihn hierzu bestimmte. — Eine andere Deduction dieses Princips bestehet darinne, daß es als das Naturgesetz des menschlichen Willens, mit welchem die Existenz des Menschen selbst aufgehoben würde, dargestellt wird.

diejenigen Mittel anzuwenden wodurch dieser Zweck erreichbar ist. Die Frage: welche Mittel zu diesem Zwecke tauglich sind oder nicht? ist er im Stande der Natur selbst zu entscheiden befugt; d. h. in wie fern der Mensch bloß im Verhältnisse zu jenem Gesetze betrachtet wird, ist er sein eigner Richter über Recht und Unrecht. Denn wollte sich ein andrer dieses Urtheil anmaaßen, so würde er sich aus dem Grunde demselben nicht zu unterwerfen haben, weil diese Anmaaßung, selbst mit dem Principe der Pflicht unvereinbar ist. *) Daher hat er im Stande der Natur ein Recht an Alle und gegen Alle. (Jus omnium in omnes et in omnia.) **)

Da im Stande der Natur allen Menschen dieses Recht zusteht, so müssen im Stande der Natur unaufhörliche Collisionen zwischen der äußern Freyheit des Einen und der Uebrigen eintreten. Der Stand

*) Hobbes deducirt den Satz: Ein jeder ist im Stande der Natur sein eigner Richter; — wenigstens dem Anscheine nach, auf eine andre Art — aus der natürlichen Gleichheit der Menschen. (De cive C. I. §. 9.)

**) Mithin erstrecken sich die Grenzen des Rechts so weit, als die Grenzen der physischen Kräfte, die einem Subjecte zu Gebothe stehn. Mithin gilt im Stande der Natur das Recht des Stärkern. Mithin kann im Stande der Natur keiner dem andern Unrecht thun.

der Natur muß daher der Zustand eines ewigen Krieges unter den Menschen seyn, (bellum omnium contra omnes!) wo ein Jeder entweder im wirklichen Kampfe begriffen, oder doch unaufhörlich gerüstet ist.

Allein dieser Zustand steht mit der Pflicht der Selbsterhaltung offenbahr im Widerspruche. Der Ausschlag des Krieges ist immer ungewiß. Wenn man auch nicht behauptet, daß die Kräfte der Menschen einander im Stande der Natur größtentheils die Wage halten, so kann doch die Schwäche des Gegners durch seine List hinlänglich ersetzt, oder wohl gar überwogen werden. Daher folgt unmittelbar aus jenem Grundsatze ein anderer: Die Menschen müssen Frieden mit einander schließen! (Quaerenda est pax!)

Dieser Grundsatz ist der eigenthümliche Grundsatz der Moral (in der engern Bedeutung des Worts.) Es ergeben sich daraus 1. die Pflichten des Menschen gegen andere; und in dieser Hinsicht kann jenes Princip in die allgemeinbekannte Regel eingekleidet werden: Was du nicht willst, daß dir die Leute thun sollen, das thue ihnen auch nicht. Er enthält 2. die Pflichten, die der Mensch gegen sich selbst hat, in wie fern gewisse Handlungen, deren

Zweck in uns selbst liegt, die mittelbaren Bedingungen des Friedens mit andern sind. *)

Die allgemeine Beobachtung dieses Gesetzes mit allen den darinne erhaltenen besondern Regeln, würde in der That einen allgemeinen Frieden zur Folge haben. Allein so bald dieses Gesetz nicht allgemein beobachtet wird, so hört auch die Verbindlichkeit darnach zu handeln, in Beziehung auf einen jeden Einzelnen auf. Denn so gewiß auch dieses Gesetz an sich (in foro interno s. conscientiae) eine allgemeinverbindende Kraft hat, so hört doch in diesem Falle, (d. h. wenn das Gesetz nicht allgemein befolgt wird), die Verbindlichkeit darnach wirklich zu handeln, (in foro externo) deshalb auf, weil der Grund wegfällt, auf welchem sie beruhte. Die fernere Befolgung desselben würde unter jener Voraussetzung mit der Selbsterhaltung und folglich mit dem höchsten Principe der Pflicht im Widerspruche stehn. Der Rechtschaffene würde die Beute des Ruchlosen werden.

*) Man hat das Hobbesianische Moral-Princip ohne Grund deswegen getadelt, daß die Pflichten gegen uns selbst, nicht daraus abgeleitet werden könnten. Schon die Folgerungen, die Hobbes selbst daraus zog, (De cive C. III. §. 25.) hätten die Unbilligkeit dieses Tadels zeigen können.

Man braucht nur einen geringen Grad von Menschenkenntniß zu besitzen, um sich selbst ohne das Zeugniß der Geschichte, zu überzeugen, daß, und warum dieses Gesetz nicht allgemein befolgt werden konnte. So gewiß es auch ist, daß von der gewissenhaften Beobachtung desselben nicht bloß das Heil der Menschen im Ganzen, sondern auch eines Jeden ins besondere abhängt; (Nulla salus bello, pacem deposcimus omnes.) so wird sich doch der Mensch — der schlechteste Rechner, wenn er seine Kräfte mit den Kräften anderer vergleicht, — nur zu leicht überreden, daß er weit mehr bey der Fortsetzung des Krieges, als bey der gewissenhaften Befolgung jenes Gesetzes gewinnen könne; — so gehört doch zu der Erkenntniß desselben schon ein gewisser Grad von Geistescultur; — der Menschen nicht zu gedenken, die an dem Unglücke Anderer ihr Vergnügen finden.

Da es also unmöglich ist, einen dauerhaften Frieden mit andern zu schließen, so bleibt nur das dem Menschen übrig, daß er sich der Mittel versichert, den Krieg mit Glücke fortzusetzen. (Si pax haberi nequit, quaerenda sunt belli auxilia.) Dieser Grundsatz steht eben so fest, als der Grundsatz der Pflicht überhaupt, (Erhalte dich selbst!) aus welchem er abgeleitet ist. Vor dem ersten daraus gefolgerten Grund, (vor dem

Grundsatze der Moral) hat er dieses voraus, daß seine verbindende Kraft (in foro externo) nicht von der Handlungsweise anderer abhängig ist. Daher sind die Pflichten die darauf beruhn, nicht bloß innerlich unbedingt, wie die Pflichten der Moral, sondern äusserlich und innerlich verbindend. Er ist, wie wir weiter unten sehn werden, das Princip des Staatsrechts.

Um die Mittel zu entdecken, die hier als die nothwendigen Bedingungen der Selbsterhaltung gefordert werden, (auxilia belli) dürfen wir nur auf die Ursache Rücksicht nehmen, aus welcher der Stand der Natur mit diesem Zwecke (mit der Selbsterhaltung) im Widerspruche stand. Sie lag aber darinne, daß im Stande der Natur ein Jeder sein eigner Richter war. Mithin wird der Zustand, den wir suchen, nothwendig ein solcher seyn müssen, in welchem die Menschen aufhören, selbst Richter über Recht und Unrecht zu seyn.

Dieser Zustand ist aber nur in einer Gesellschaft möglich, in welcher sie, zu ihrer eignen Sicherheit einen Einzigen Willen über sich unbedingt anerkennen. *) —

*) Hobbes selbst (De cive C. V. §. 3.) behauptet nur, daß sich kein beßeres Mittel zu diesem Zwecke erdenken lasse. Ad hanc rem sagt er, excogitari aliud non potest etc.

1. In einer solchen Gesellschaft ist dieser Zustand vollkommen dargestellt. — Denn in wie fern sie sich einem Einzigen Willen unbedingt (d. h. ohne sich irgend einen Theil ihrer natürlichen Freyheit vorzubehalten) unterwerfen, so hört ein jeder Einzelner auf, einen von jenem Willen verschiedenen Willen zu haben, und mithin auch sein eignes Urtheil über Recht und Unrecht zu befolgen. — Da sie im Stande der Natur eigentlich gar keine Rechte hatten, weil ihre natürliche Freyheit von der Willkühr anderer abhieng, so erhalten sie jetzt allererst Rechte indem sie aufhören, einem andern Willen, als ihrem eignen (denn der Wille der Gesellschaft ist von ihrem eignen nicht unterschieden) zu folgen. — Oder, um diese Gesellschaft als das vollkommenste Mittel zu betrachten, den unvermeidlichen Krieg gegen Andere mit Erfolge fortzusetzen, so wird sie den einzelnen Unterthanen theils gegen seine Mitunterthanen, theils gegen äußere Feinde am besten sichern, indem sie die Kräfte aller ihrer Mitglieder gegen den angreifenden Theil vereiniget, um ihn durch Furcht zurückzuschrecken, oder mit Gewalt zurückzutreiben. — 2. In einer solchen Gesellschaft kann er aber auch allein dargestellt werden. — Denn wenn er ein solcher Zustand seyn soll, in welchem die Menschen nicht selbst Richter sind, so heißt das mit andern Worten so viel, sie sollen sich einem Einzigen

und gemeinschaftlichen Richter unterwerfen. Wenn sie durch diese Handlung schlechthin aufhören sollen, selbst Richter über Recht und Unrecht zu seyn, so muß diese Unterwerfung unbedingt seyn. Wenn ferner ein Mensch in so fern selbst Richter ist, als er seine eignen Ueberzeugungen nach eignem Gutbefinden auf den vorliegenden Falle anwendet, und das Urtheil, das er fällte, selbst vollstreckt, so wird dieser gemeinschaftliche Richter, zu einer Gesetzgebenden, zu einer richterlichen und zu einer ausübenden Gewalt oder zu einer Gewalt über seine Unterthanen überhaupt berechtiget seyn müssen. (Denn die drey genannten Arten der Gewalt sind die nothwendigen und einzigen Bedingungen einer Gewalt überhaupt.) Wenn nun aber die Menschen sich der Gewalt eines einzigen Subjects unterwerfen sollen, so sollen sie den Willen desselben unbedingt über sich anerkennen. Denn einem Subjecte kommt in so fern eine Gewalt über andere zu, als sich diese seinem Willen unbedingt unterwerfen müssen. Mithin ist schon durch den Begriff von einem Zustande, in welchem die Menschen aufhören, ihre eignen Richter über Recht und Unrecht zu seyn, jene Gesellschaft, als das nothwendige und mithin einzige Mittel seiner Darstellung, enthalten.

Hieraus ergiebt sich nun die Nothwendigkeit, (die unbedingte Pflicht) eine solche Gesellschaft zu errichten, oder, wenn sie schon errichtet wäre, den Willen, dem sie sich unterwarf, über sich anzuerkennen. Eine solche Gesellschaft aber ist der Staat. Mithin ist es eine unbedingte Pflicht des Menschen, einen Staat zu errichten, oder eine schon bestehende Staatsgewalt über sich anzuerkennen; mithin muß der Staat einem Einzigen Willen unterworfen seyn, (es mag nun dieses der Wille einer physischen oder einer moralischen Person seyn); mithin ist dieser Wille unbedingt, (potestas civilis est absoluta) u. s. w.

Das Recht des Regenten, unbedingten Gehorsam von seinen Unterthanen zu fordern, wird übrigens eben sowohl in einem Staate, der durch Gewalt, als in einem Staate, der durch Verträge entstand, die ein jeder Einzelner mit allen andern eingieng, statt finden. Das Subject, das die Staatsgewalt wirklich in den Händen hat, (de facto) ist jederzeit auch das rechtmäßige Oberhaupt desselben, (de jure.) Denn da die Heiligkeit des Regenten auf einer unbedingten Pflicht beruht, so hat der Ursprung seiner Gewalt keinen Einfluß auf den Gehorsam der Unterthanen. *)

*) Oder auch: Gewalt giebt nach diesem Systeme Recht.

Die weitern Folgerungen, die sich aus diesem Systeme in Beziehung auf die Verfassung und auf die Rechte des Staats ableiten lassen, gehören nicht zu unserem Zwecke. Sondern wir kommen jetzt zu dem Verhältnisse, in welchem die Religion zum Staate steht.

Der Grund, warum diese Frage nothwendig beantwortet werden muß, liegt darinne, daß selbst nach den Principien dieses Systemes, der Mensch der Gewalt Gottes unbedingt unterworfen ist, daß mithin, wenn die Gesetze Gottes mit den Gesetzen des Staats im Widerspruche stehn sollten, der Zweck des Staates, dessen Realisirung von dem Daseyn einer Einzigen und unbedingten Gewalt abhängt, (und mit ihm die Erhaltung der Menschen) unerreichbar seyn würde.

Die Art, wie die Menschen zur Ueberzeugung von dem Daseyn eines Gottes gelangen, (die Frage: ob ein Gott sey?) kann uns hier ganz gleichgültig seyn. Denn in diesem Falle gilt die Ueberzeugung der Menschen statt die Wahrheit selbst. *)

*) Daher ist auch dieses System mit der Gewissensfreyheit der Menschen, wenn darunter bloß eine innere Freyheit, (eine Freyheit zu denken) verstanden wird, vollkommen vereinbar. — Daher hat man auch dem Hobbesianischen Systeme den Vorwurf gemacht, daß es den Atheismus begünstige.

Wenn der Mensch von dem Daseyn eines Gottes (oder auch mehrerer Götter) überzeugt ist, so muß er auch einsehn, daß dieser Gott, als ein allmächtiges Wesen, zur Herrschaft über die Natur und über ihn berechtiget ist. (Deus nos creavit, ergo nobis imperat) Denn physische Macht giebt Recht, Allmacht ein unumschränktes Recht.

Der Wille Gottes wird entweder aus der Vernunft, oder aus der Offenbahrung erkannt. Mithin herrscht Gott entweder durch die Vernunft oder durch die Offenbahrung. (Regnum dei est vel naturale, vel propheticum.) Es muß daher von beyden Arten der Herrschaft und von ihrem Verhältnisse zu der Herrschaft des Staates besonders gehandelt werden. *)

1. Von der Herrschaft Gottes durch die Vernunft.

Die Gesetze, welche Gott dem Menschen durch die Vernunft vorschreibt, können nur die obenaufgestellten Grundsätze seyn, auf welchen die Pflichten und Rechte der Menschen beruhn. Denn nur diese lassen sich aus der Vernunft, als die nothwendigen Regeln unseres Verhaltens ableiten.

*) M. s. Hobbes de cive C. XVI. de regno dei per pactum vetus, u. C. XVII. de regno dei per pactum novum.

Der Inbegriff der Pflichten, die der Mensch vermöge dieser Gesetze ins besondere gegen Gott hat, wird der Gottesdienst genannt. Er besteht in äußern Handlungen, die die Zeichen der innern Ehrerbietung gegen Gott sind. So wie alle Zeichen unserer Gesinnungen entweder Worte oder Werke sind, so kann er entweder durch Worte oder durch Werke an den Tag gelegt werden. Und endlich ist er entweder ein natürlicher oder ein willkührlich bestimmter Gottesdienst. Jener begreift solche Handlungen in sich, die nothwendige und mithin allgemeine Zeichen der innern Ehrerbietung gegen Gott sind.

Daß die Verbindlichkeit zu einem Gottesdienste, in der That in jenen Grundsätzen enthalten sey, läßt sich auf folgende Weise darthun. —

Einen Andern innerlich ehren, heißt von der Güte und Macht des Andern überzeugt seyn. Liebe, Hoffnung und Furcht sind die nothwendigen Folgen dieser Ueberzeugung.

Einen Andern äußerlich ehren, heißt, durch äußere Handlungen jene Ueberzeugung an den Tag legen. Die letztere Art der Ehrerbietung wird, in wie fern sie der Gottheit geleistet wird, ein Gottesdienst genannt.

Die innere Gottesverehrung ist mit der Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes vollkommen einerley. In wie fern der Mensch von diesem überzeugt ist, muß er auch nothwendig von der Güte und von der Allmacht Gottes überzeugt seyn. Allein eine Verbindlichkeit zu dieser innern Gottesverehrung annehmen, würde schon an sich widersprechend seyn. Denn Ueberzeugung, von welcher diese Verehrung abhängt, kann nicht erzwungen, mithin auch nicht gebothen werden.

Aber wenn der Mensch von dem Daseyn eines Gottes überzeugt ist, so kann ihm allerdings eine äußere Gottesverehrung (ein Gottesdienst) zur Pflicht gemacht werden. Denn, wenn er das Daseyn, eines Gottes, eines allmächtigen und allgütigen Wesens, des Herrns der Natur, seines Daseyns, und seiner Wohlfahrt erkennt, so ist er auch durch das Gesetz der Pflicht (durch das Gesetz der Selbsterhaltung) verbunden, alles das zu thun, wodurch er sich die Gnade dieses Wesens erwerben, und dessen Zorn von sich abwenden kann. Die Mittel, diesen Zweck zu erreichen, kann die bloße Vernunft nur nach der Analogie bestimmen d. h. nach der Art, wie ein Mensch von dem andern verehrt seyn will. Nun besteht aber diese darinne, daß sich der Andere öffentlich in Worten und Wer=

ken als sein Diener beweist. Mithin ist es ein von dem Grundsatze der Pflicht abgeleiteres Gesetz: (das Princip der Religionspflichten) der Mensch, wenn er sich von dem Daseyn eines Gottes überzeugt hat, ist zu einem äußern Gottesdienste verpflichtet!

Es fragt sich jetzt, in wie fern der Staat befugt sey, eine Gewalt über diesen Gottesdienst auszuüben? Und diese Frage muß nach den obenaufgestellten Grundsätzen schlechterdings bejaht werden.

Unter der Gewalt des Staates über den Gottesdienst, wird das Recht des Staates verstanden, seinen Unterthanen einen bestimmten Gottesdienst vorzuschreiben. 1. Der Staat hat an sich dieses Recht. — Denn er hatte das Recht, statt seiner Unterthanen ein unbedingtes Urtheil zu fällen, in wie fern von dem Urtheile des Einzelnen, das was er in der Natur thun, oder nicht thun darf, (seine äußere Freyheit) abhängt. Nun hängt aber von dem Urtheile, das der Mensch über den Gottesdienst (als eine äußere Gottesverehrung) fällt, der Umfang und die Grenze seiner äußern Freyheit ab. Mithin hat auch der Staat das Recht, den Gottesdienst seiner Unterthanen zu

bestimmen. *) 2. Der Staat hat dieses Recht nach den Grundsätzen der natürlichen Religion. Denn die Gesetze der Pflicht überhaupt, (und der Gehorsam der Unterthanen beruht auf einem solchen Gesetze) sind jederzeit auch Gebothe dieser Religion.

Gegen diese Deduction scheinen sich zween nicht unerhebliche Einwürfe machen zu lassen.

1. Wenn man auch diese ganze Schlußfolge einräumen wollte, so müßte doch dieses Recht des Staates nur auf diejenigen Unterthanen eingeschränkt werden, die von dem Daseyn eines Gottes überzeugt, sich zu einer äußern Verehrung desselben für verbunden halten. Der Atheist kann aus dem Grunde nicht unter dieser Vormundschaft stehn, weil das Urtheil, das er über religiöse Dinge fällt, wenigstens keinen positiven Einfluß auf seine äußern Handlungen hat. —

Allein dennoch scheint der Staat selbst den Atheisten zu einem bestimmten Gottesdienste verpflichten zu können. Denn das Urtheil, wodurch er das Daseyn eines Gottes und mithin auch die

*) M. s. Hobbes a. a. O. C. XVII. §. 19. ff. Daher ist die Einheit der Kirche, die Einheit des Staates: Daher ist Religionsfreyheit, politische Freyheit u. s. w. M. vgl. auch Spinoza's tract. c. XX.

Verbindlichkeit, ihm zu dienen, läugnet, bestimmt wenigstens negativ die Grenzen seiner äußern Freyheit, und verliehrt mithin im Staate seine Gültigkeit.

2. Die äußern Zeichen der innern Gottesverehrung wurden oben in willkührliche und nothwendige eingetheilt. Daß der Staat die erstern bestimmen könne, dürfte man wohl noch eher einräumen. Aber desto bedenklicher scheint es zu seyn, wenn man auch die letztern seiner Gewalt unterwerfen will. So läuft zum Beyspiel eine jede unreine Handlung (d. h. eine jede Handlung, die sich die Menschen öffentlich zu begehen schämen) nothwendig gegen die der Gottheit schuldige Ehrerbietung. Wenn also der Staat eine solche Handlung als Gottesdienstlich gebiethet, sollte man nicht wenigstens dann Gott mehr gehorchen, als den Menschen?

Wenn sich schon das Gefühl in diesem Falle gegen einen blinden Gehorsam empört, so läßt sich auf der andern Seite, selbst aus den obenaufgestellten Grundsätzen dagegen einwenden, daß der Mensch in Beziehung auf die nothwendigen Zeichen der innern Gottesverehrung vor der Errichtung des Staates kein eignes Urtheil fällen konnte, daß mithin auch der Staat, der an die Stelle des einzelnen

Menschen tritt, sich keines solchen Urtheiles anmaaßen kann.

Allein 1. kann man immer einräumen, daß der Staat in diesem Falle die Grenzen seiner Gewalt überschreiten würde. Aber deswegen ist der Mensch noch nicht berechtiget, der Gewalt des Staats zu widerstehn; da er im Staate schlechterdings aufhört, ein eignes Urtheil über Recht und Unrecht zu haben. 2. Da die Religion selbst einen unbedingten Gehorsam gegen die Befehle des Regenten prediget, so kann er sein Gewissen damit beruhigen, daß die Sünde, die er in diesem Falle begeht, nicht ihm, sondern nur dem Staate zur Last falle; oder er kann auch, ohne sich der Staatsgewalt thätig zu widersetzen, den Tod eines Märtyrers sterben.

II. Von der Herrschaft Gottes durch die Offenbahrung.

So vollkommen auch Gott den Menschen durch die Vernunft seinen Willen offenbahrt hat, so würden sie doch bald durch Uebermuth zum Unglauben, bald durch Zaghaftigkeit zum Aberglauben verleitet werden, wenn er ihnen nicht noch außerdem, durch eine höhere Veranstaltung, seine Befehle bekannt gemacht hätte.

Wenn also die Offenbahrung als ein nothwendiges Mittel betrachtet werden muß, den wahren

Gottesdienst unter den Menschen zu erhalten, und mit ihm die Wohlfahrt der Menschen, in wie fern sie darauf beruht, zu befördern; so kann man schon in voraus vermuthen, daß die Grundsätze der Offenbahrung, wenn sie anders eine wahre und göttliche Offenbahrung seyn soll, mit den Grundsätzen, die die Vernunft über das Verhältniß der Religion zum Staate enthält, vollkommen übereinstimmen werden. Denn sollte die Offenbahrung dieses Verhältniß verändern, so würde mit ihr die Existenz des Staates, (und also auch die Sicherheit der Menschen) unvereinbar seyn.

Die jüdische und die christliche Offenbahrung sollen hier, als Beyspiele, aus diesem Gesichtspuncte geprüft werden.

Daß die jüdische Offenbahrung mit den obenaufgestellten Grundsätzen vollkommen übereinstimmt, bedarf wohl keines langen Beweises. Da sich Gott selbst zum Könige dieser Nation erklärt hatte, so kann gar nicht die Frage davon seyn, ob das Oberhaupt dieses Volks zu einer Gewalt über den Gottesdienst berechtiget war. Da er nur als der König der Nation äußerlich verehrt seyn wollte, da in der Verfassung der Juden kein wahrer Unterschied zwischen Religions- und Staatsgesetzen, zwischen Gottesdienst und

bürgerlichem Gehorsam statt fand, so kann die Offenbahrung dieses Volkes als eine ausdrückliche Bestätigung des oben aufgestellten Systemes betrachtet werden.

Schon aus diesem Grunde ließe sich behaupten, daß die christliche Religion eben so wenig den Rechten des Staates gefährlich seyn könne. Der Stifter derselben erkannte, und bestätigte die Göttlichkeit der jüdischen Offenbahrung. Wie hätte er Grundsätze aufstellen können, die den höchsten Gebothen der letztern geradezu widersprechen mußten? —

Ferner: Kennt man auch nur im allgemeinen den Geist der Lehre Christi, so wird man gewiß einsehn, wie sehr dieser Geist aus dem obigen Systeme spricht. Der Zweck Jesu gieng nach seiner ausdrücklichen Erklärung dahin, den Menschen die allgemeine Befolgung ihrer Pflichten, als den besten Weg zur Glückseligkeit, vorzustellen, und unter göttlichem Ansehn zu empfehlen. Wie hatte er doch die Stützen untergraben können, (die Heiligkeit des Staates) auf welchen, so lange die Menschen nicht das sind, was sie seyn sollen, ihre Sicherheit und Wohlfahrt ganz allein beruht?

Doch es enthält die Lehre Christi auch ausdrückliche Bestätigungen der oben vorgetragenen

Wahrheiten. Denn 1. verstattet sie nirgends ihren Bekennern sich gegen die bestehende Obrigkeit aufzulehnen, oder auf eine von der Gewalt des Staates unabhängige Herrschaft in Religions-Sachen Anspruch zu machen. Im Gegentheile authorisirt sie 2. selbst den Staat zu einer unbedingten Gewalt über die Religion der Unterthanen *), indem sie den Regenten als den Stellvertreter der Gottheit betrachten lehrt, indem sie allen ihren Bekennern, unbedingten Gehorsam gegen die Befehle der Obrigkeit zur Pflicht macht. **)

Man führe nicht dagegen den bekannten Ausspruch des Apostels an: Man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen. Denn untersucht man die Umstände, unter welchen ihn der Apostel that, so enthält er nur die Pflicht des Christen, selbst mit Gefahr seines Lebens der Obrigkeit den

*) Man könnte vielleicht noch dieses, als ein characteristisches Merkmal der zweyten Deduction, hinzusetzen, daß sie bey weitem mehr, als die erstere, den Regenten zur wirklichen Ausübung der Kirchengewalt bestimmen dürfte.

**) Einer der ersten Vertheidiger dieser Deduction war wohl Hugo Grotius in s. Abh. de imperio summarum potestatum circa sacra. (In s. Opp. T. III. S. 203. Amst. 1679. fol.) — In Deutschland wurde sie vorzüglich von Chr. Thomasius in mehrern Schriften zur Begründung des Territorial-Systemes angewendet.

Gehorsam zu verweigern, wenn es sein Gewissen von ihm fordert, ohne jedoch ihren Befehlen Gewalt entgegenzusetzen. Eine Pflicht, die mit diesem Systeme gar wohl vereinbar ist.

Aus dem, was bisher über das Verhältniß der Religion zum Staate gesagt worden ist, ergiebt sich von selbst das Verhältniß, worinne Kirche und Staat zu einander stehn. Denn da die Kirche eine Religionsgesellschaft ist, so ist Alles das, was von dem erstern Verhältnisse gesagt worden ist, auch auf das letztere anwendbar.

Die folgenden Sätze werden daher nur eine Anwendung des Vorigen enthalten. Sie können zugleich erklären, warum nicht vorher von der Kirche und von ihrem Verhältnisse zum Staate die Rede war.

Unter den verschiedenen Bedeutungen, die das Wort: Kirche; theils überhaupt, theils in den Büchern des neuen Testamentes hat, geht uns hier nur die an, nach welcher sie eine einzige moralische Person ist, deren Zweck auf den Dienst Gottes gerichtet ist. Denn nur in dieser Bedeutung können der Kirche Rechte und Handlungen zugeschrieben werden, und mithin kann nur in dieser Bedeutung von dem rechtlichen Verhältnisse zwischen Staat und Kirche die Rede seyn. Nun können aber die Christen, als Mitglieder dieser

Kirche, nur in so fern als eine einzige Person betrachtet werden, als sie einem Einzigen Willen unterworfen sind. Da also im Staate schlechterdings nur ein einziger Wille herrschen darf, so können die Mitglieder der Kirche, in wie fern sie zugleich Unterthanen des Staates sind, entweder gar nicht als eine moralische Person betrachtet werden, oder Staat und Kirche ist eine und eben dieselbe Gesellschaft, Staats- und Kirchengewalt eine und eben dieselbe Gewalt. Der Grund, warum diese Gesellschaft bald der Staat, und bald die Kirche genannt wird, liegt nur darinne, daß im erstern Falle die Menschen, als Menschen, im letztern aber als Christen, die Mitglieder derselben sind.

Zusatz.

Daß dem Staate eine Gewalt über die Religion seiner Unterthanen zukommt, läßt sich nach dem Systeme, das den Zweck des Staates in die Sicherheit setzt, auch durch folgenden Schluß darthun: Der Staat hat, so wie eine jede andere Gesellschaft, das Recht, alle Mittel anzuwenden, wodurch sein Zweck erreicht werden kann. Nun ist aber Religion das beste Mittel, die Sicherheit des Staates zu befestigen. Mithin ist der Staat zu

einer Gewalt über den Gottesdienst seiner Unterthanen berechtiget.

Diese Deduction der Staatskirchengewalt, ist von der erstern wesentlich verschieden. Die erstere leitet diese Gewalt unmittelbar aus dem Begriffe des Staates ab; die letztere nur mittelst der Erfahrung, daß Religion das kräftigste Mittel sey, den Gehorsam der Unterthanen zu sichern. Wenn die Rechte der Staatsgewalt, in so fern objective genannt werden können, als dadurch die äußere Freyheit der Unterthanen gegenseitig in Uebereinstimmung gesetzt wird, (als dadurch das Object der Staatsgewalt realisirt wird) in so fern aber subjective, als sich die Staatsgewalt dadurch selbst sichert; so legt die erstere Deduction dem Regenten eine Kirchengewalt als ein objectives, die letztere aber als ein subjectives Recht bey. *)

Allein so häufig man sich auch dieser 2ten Deduction bedient, so scheint sie dennoch nur unter der Voraussetzung der erstern einen vollen Beweis zu enthalten.

Der Satz, auf welchem diese Deduction beruht: Eine jede Gesellschaft hat das Recht,

*) M. s. die oben in der 44. und 46. Anm. angeführten Stellen.

alle Mittel anzuwenden, wodurch ihr Zweck erreicht werden kann; — ist, in wie fern daraus die Rechte abgeleitet werden, die die Gesellschaft an ihren Mitgliedern hat, nur dann in seinem ganzen Umfange wahr, wenn nicht die Mitglieder bey der Schließung des Gesellschaftsvertrages entweder den Beytrag bestimmten, den ein Jedes zum Besten der Gesellschaft thun soll, oder wenn sie sich nicht stillschweigend oder ausdrücklich gewisse Rechte vorbehielten, auf welche die Gesellschaft ihre Forderungen nicht erstrecken darf.

Daher würde der Staat durch diesen Satz zu einer Gewalt über die Kirche noch nicht berechtiget seyn, wenn nicht die erstere Deduction gezeigt hätte, daß der Mensch, so bald er in diese Verbindung tritt, seine Rechte unbedingt der Staatsgewalt unterwirft.

B. Deduction dieses Systemes aus dem Principe der Glückseligkeit, als dem Zwecke des Staats.

Ist Glückseligkeit der Zweck des Staates, so bedarf es wohl nicht erst eines langen Beweises, daß der Regent zu einer Gewalt über die Religion seiner Unterthanen berechtiget sey. Man mag nun die

Religion, als den einzigen Weg zur ewigen, und als den besten zur zeitlichen Glückseligkeit, oder man mag sie als die sicherste Stütze der Regierungen betrachten, so ist dieses Recht der Staatsgewalt, im erstern Falle als ein objectives, im letztern als ein subjectives, durch den Zweck des Staates vollkommen begründet. *)

Aber wenn man nun weiter fragt: Ob und warum Glückseligkeit der Zweck des Staates ist? — so dürfte sich wohl nicht so leicht eine befriedigende Antwort auf diese Frage geben lassen. Es ist bald gesagt: Glückseligkeit ist der Endzweck des menschlichen Willens: Nun können aber theils die Gefahren, die sich diesem Endzweck entgegensetzen, auf keine andre Art abgewendet, theils die Mittel, ihn wirklich zu erreichen, nicht besser erworben werden, als durch eine Gesellschaft, in welcher sich die Menschen einem Einzigen Willen unterwerfen: Mithin ist der Zweck des Staates, der laut der Erfahrung eine solche Gesellschaft ist, die Glückseligkeit der Menschen. — Allein bey einer genauern Prüfung verschwindet der Schein, durch welchen dieser Beweisgrund so Viele getäuscht hat.

*) Als Bestätigung dieses Systems führt man ins besondere auch die Verfassung der christlichen Kirche unter Constantin und seinen unmittelbaren Nachfolgern an. M. s. d. Euseb. in vita Const .M. L. IV. c. 24. u. 27.

Fürs erste nur eine Frage an die Vertheidiger dieses Systemes: Die neuen Untersuchungen über die Staatswirthschaft *) haben das sehr merkwürdige Resultat geliefert, daß der Staat die Glückseligkeit seiner Unterthanen (und mithin auch seinen

*) Die Staatswirthschaft beantwortet die Frage: Was muß der Staat thun, um seine Bedürfnisse vollständig zu befriedigen? Zur Auflösung dieses Problems hat man bisher drey verschiedene Systeme aufgestellt: (Und es ließe sich vielleicht erweisen, daß es überhaupt nur diese drey Systeme zur Beantwortung jener Frage geben kann.) Das merkantilische, das ökonomistische oder physiocratische, und das Smithsche System. (Es hat dieses seinen Nahmen von Adam Smith, der es zuerst in dem Werke: Untersuchung über die Natur und die Ursachen des Nationalreichthums; wovon zu Breslau in 4. B. 8. seit 1794. eine neue Uebersetzung erschienen ist, in seinem ganzen Umfange aufgestellt hat. Einen guten Auszug aus diesem Werke hat Georg Sartorius in seinem Handbuche der Staatswirthschaft. Berlin 1796. 8. geliefert.) Die Quelle des Nationalreichthums setzt das erstere in einen vortheilhaften auswärtigen Handel, das zweyte in den Ackerbau, das dritte in den Gewerbfleiß aller Art. — Das zweyte und dritte kommen in dem Grundsatze mit einander überein: daß das einzige Mittel wodurch der Staat seinen Wohlstand befördern kann, darinne bestehe, daß er einem Jeden seiner Unterthanen die vollkommenste Freyheit verstattet, sich zu bereichern, wie er will — so bald er nicht die Freyheit der Uebrigen beeinträchtiget. — Diese Uebereinstimmung der Politik (denn dieser Grundsatz kann schon aus den Principien der Politik vollständig abgeleitet werden) und der Rechtswissenschaft eröffnet die erfreulichsten Aussichten auf das Verhältniß dieser Wissenschaften überhaupt.

eignen Wohlstand) dann am besten befördere, wenn er die Vorsorge dafür Jedem Einzelnen überläßt, und selbst nur für die möglichste Freyheit im Handel und Wandel und für die vollkommenste Sicherheit des Eigenthumes wacht. — Wie läßt sich wohl damit der Zweck, den jenes System dem Staate aufdringt, vereinigen?

Eine vollständige Prüfung dieses Systems, kann entweder von Rechtsprincipien, oder von Grundsätzen der Politik ausgehn. *)

1. Wenn man nach Rechtsprincipien die Glückseligkeit, als den Zweck des Staates beurtheilt; so steht ihm folgendes Dilemma entgegen: Entweder hat der Staat keine Gewalt über seine Unterthanen, oder die Sicherheit und nicht die Glückseligkeit derselben ist sein Zweck!

Es ist nehmlich ein Grundsatz des Naturrechts, daß eine Person gegen die andere, (und mithin auch eine Gesellschaft gegen ihre Mitglieder), ohne daß sie von dieser beleidiget worden ist, nur in so fern

*) Nach den Principien der Moral braucht dieses System aus dem Grunde nicht besonders geprüft zu werden, weil die Grundsätze des äußern Rechts durch das Princip der äußern vollkommenen Pflichten zu Grundsätzen der Moral erhoben werden.

Zwangsrechte erhalten kann, als sich diese freywillig erklärte, den Willen der andern als den ihrigen zu betrachten. — Hieraus folgt: 1. daß die Errichtung einer jeden Gesellschaft von der Willkühr der Menschen abhängt; 2. daß der Zweck einer Gesellschaft, nur aus der stillschweigenden oder ausdrücklichen Willenserklärung ihrer Mitglieder erkennbar ist.

Da ferner dem Naturrechte nach, ein jeder sein eigner Richter ist, so kann sich nie die Gesellschaft eines ausschliessenden Urtheils anmaaßen, wenn zwischen ihr und ihren Mitgliedern ein Rechtsstreit entstehen sollte. Insbesondere würden die Forderungen, die sie auf eine stillschweigende Erklärung ihrer Mitglieder baute, nur so lange gültig seyn, als diese nicht ausdrücklich ihren Widerspruch erklärten.

Alle diese Grundsätze lassen sich in die Regel zusammenfassen: Der Zwang, den eine Gesellschaft gegen ihre Mitglieder ausüben darf, ist jederzeit ein bedingter Zwang; oder: **Keine Gesellschaft ist zu einer Gewalt über ihre Mitglieder berechtiget.**

Von dieser Regel würde nur die Gesellschaft eine Ausnahme machen, die nach den Principien des äußern Rechtes selbst geschlossen werden müßte,

Denn diese könnte 1. unbeschadet ihrer Rechtmäßigkeit, selbst durch Gewalt ihr Daseyn erhalten. Sie könnte 2. sich ihren Zweck bestimmen, ohne die Erklärung der einzelnen Mitglieder nöthig zu haben. Sie könnte sich 3. eines ausschließenden Urtheils über die Rechtmäßigkeit der Mittel anmaaßen, die sie zu ihrem Zwecke anwendete. (Denn dieses ist die Bedingung ihrer schlechthingebothenen Einheit und Fortdauer.) Mit einem Worte: Sie würde zu einer Gewalt über ihre Mitglieder befugt seyn.

Der Zweck dieser Gesellschaft könnte aber nur in der Sicherheit ihrer Mitglieder bestehn. Denn nach den Grundsätzen der Rechtswissenschaft ist dieses der einzige Zweck, zu welchem überhaupt Zwang angewendet werden darf.

Mithin hat der Staat entweder keine Gewalt über seine Unterthanen, oder er muß die Bedingung enthalten, unter welcher die Menschen unbeschadet ihrer äußern Freyheit neben einander existiren können.

Aber selbst nach den Grundsätzen der Politik scheint es widersinnig zu seyn, den Zweck des Staates in die Glückseligkeit der Menschen zu setzen.

Unter der Politik wird hier eine Wissenschaft der Mittel verstanden, wodurch die Glückseligkeit

der Menschen am vollkommensten befördert werden kann. Ist der Staat dieses Mittel, so würde die Politik nur eine Wissenschaft der vollkommensten Staatsverfassung seyn, worauf sie in der That der Sprachgebrauch und die Abstammung des Worts einzuschränken scheinen.

Aber kein Mittel könnte wohl so ganz mit seinem Zwecke im Widerspruche stehn, als der Staat mit der Glückseligkeit, in wie fern sie als sein Zweck betrachtet wird. Glückseligkeit besteht in der willkührlichen Befriedigung beliebiger Neigungen und Wünsche. Entweder ist der Mensch gar nicht glücklich, oder er ist es auf seine eigne Weise. Es wäre widersinnig, wenn er sich, um glücklich zu werden einem einzigen Willen — der Staatsgewalt, unterwerfen wollte.

Man hat diesem Systeme dadurch aufhelfen wollen, daß man Glückseligkeit nicht schlechthin, sondern nur in so fern für den Zweck des Staates ausgab, als sie von dem Ueberflusse an allen irdischen Gütern abhängt und als dieser Ueberfluß nur durch eine gemeinschaftliche und planmäßige Thätigkeit der Menschen hervorgebracht werden kann. Indem man den Zweck des Staates auf die Vorsorge dafür einschränkte, so hoffte man, theils die bürgerliche Freyheit der Unterthanen hinlänglich zu

sichern, theils ihrer Einwilligung zu einer Anstalt gewiß zu seyn, die ihnen die Mittel zu einem jeden möglichen Genusse gewährte.

Aber mit dieser Einschränkung ist doch am Ende wenig oder nichts gewonnen. — Denn wenn der Staat diesen Zweck seinen Maaßregeln bestimmt, so kann er ihn nur dadurch erreichen, daß er einen jeden seiner Unterthanen nöthiget, auf eine bestimmte Weise den Wohlstand des Ganzen zu befördern, d. h. daß er ihn nöthiget, seinen individuellen Wohlstand durch diejenigen Mittel zu befördern, die nach dem Urtheile des Staats die vollkommensten sind.

Die Täuschung, durch welche dieses System veranlaßt wurde, liegt wohl darinne, daß man Staat und bürgerliche Gesellschaft mit einander verwechselte. *) Folgende Bemerkungen sollen den Unterschied zwischen beyden genauer bestimmen.

*) Einen andern Grund dieses Irrthums könnte man vielleicht darinne finden, daß man den juridischen und den teleologischen Zweck des Staates mit einander verwechselte. Der erstere ist das Princip, von welchem die Rechte der Staatsgewalt abgeleitet werden, und besteht daher in der Sicherheit der Menschen. Wenn aber der Staat als eine Naturanstalt betrachtet wird, wodurch der Zweck, den die Natur mit dem Menschen hat, erreicht werden soll, (d. h. wenn er nach den Grundsätzen der Teleologie bestimmt wird) so kann er mit vollem Rechte in die Glückseligkeit oder in die Cultur der Menschen gesetzt werden, je nachdem man

Wirft man die Frage auf, warum die Menschen überhaupt miteinander in Verbindung getreten sind; so ist die Antwort vollkommen richtig, daß sie durch ihr Interesse, (durch die Vorsorge für ihre Glückseligkeit) bestimmt wurden, mit einander in Verkehr zu treten, daß also der Endzweck der menschlichen Gesellschaft, d. h. aller der Verbindungen überhaupt, die die Menschen mit einander eingegangen sind, Glückseligkeit ist.

Die menschliche Gesellschaft wird, in wie fern der Staat die Bedingung ihrer Möglichkeit (die Bedingung, unter welcher ihr Endzweck allein realisirt werden kann) enthält, die bürgerliche Gesellschaft genannt. Der Endzweck der bürgerlichen Gesellschaft ist also, so wie der Endzweck der menschlichen Gesellschaft überhaupt — Glückseligkeit.

Allein man würde einen auffallenden Fehlschluß begehn, wenn man deswegen Glückseligkeit zu dem Endzwecke des Staates machen wollte. Der Staat und die bürgerliche Gesellschaft unterscheiden sich 1. dadurch von einander, daß die Einheit der erstern Gesellschaft, sowohl auf der Einheit des Zwecks, als auf der Einheit des Willens, welchem sie unterworfen ist, beruht, die Einheit der letztern aber nur in

den Zweck, den die Natur in Beziehung auf den Menschen hat, auf die eine oder auf die andre Art bestimmt.

der Einheit des Zwecks ihren Grund hat; und 2. dadurch, daß sich der Endzweck der erstern, als Mittel, zu dem Endzwecke der andern (als negative Bedingung seiner Erreichbarkeit) verhält.

Indem man also Glückseligkeit zu dem Endzwecke des Staates machte, so verwechselte man offenbahr den generellen Endzweck der menschlichen Gesellschaft überhaupt, mit dem speciellen Zwecke des Staates, man verwechselte den Endzweck, den der Staat wirklich hat, mit dem Endzwecke, zu welchem er (als eine Art, ja als die Bedingung der menschlichen Gesellschaft überhaupt) in einer nothwendigen Beziehung steht.*)

II. Von den rechtlichen Folgen dieses Systems.

Schon darinne unterscheidet sich dieses System von dem Systeme der Hierarchie, daß die obenaufgestellte Eintheilung des positiven Rechts in ein göttliches und menschliches Recht hier ohne Bedeutung ist. Denn der Grund dieser Eintheilung — daß die Kirche eine von dem Staate unabhängige Ge-

*) Betrachtet man noch diese Deduction des Staatszweckes im Verhältnisse zu den Grundsätzen der Hierarchie, so dürfte sie wohl schwerlich dagegen zu vertheidigen seyn. —

walt über ihre Mitglieder hatte — fällt nach diesem Systeme weg. *)

Das Kirchenrecht, das dieses System kennt, führt diesen Nahmen nicht in dem formalen, sondern in dem materialen Sinne des Worts, d. h. es ist ein Recht, das sich auf die Kirche bezieht, und nicht ein Recht, das durch die Gesetze der Kirche bestimmt würde.

Das Kirchenrecht theilt sich in diesem Sinne 1. in das Staats= und 2. in das Privatkirchenrecht ein.

1. Das Staatskirchenrecht, bestimmt die Rechte, die der Staat in Beziehung auf die Kirche hat, und die Art, wie er sie ausübt. Es ist ein Theil des angewendeten Staatsrechts.

Der folgende Abriß ist ein Versuch, diese Rechte der Staatsgewalt über die Kirche (oder über

*) Die meisten Handbücher über das Kirchenrecht sind voller Fehler, sobald sie eine systematische Eintheilung der Wissenschaft versuchen. Sie vergessen den Einfluß, den die verschiedenen Systeme über die Einheit des Staates und der Kirche auf diese Eintheilung haben. — Selbst Böhmers (p. gen. Tit. VII.) und Schnauberts (Grundsätze des Kirchenrechts der Protestanten in Deutschland, Jena 1792. 8. Vorber. 5ter Absch.) sonst so schätzbare Arbeiten in diesem Fache, sind nicht ganz von diesem Tadel frey.

die Religion der Unterthanen) nach den Grundsätzen der Territorialisten systematisch zu verzeichnen.

Rechte der Staatsgewalt in Beziehung auf die Kirche nach den Grundsätzen der Territorialisten. *)

Die Rechte der Staatsgewalt sind:

I. Formale. — Dieses sind die Bedingungen der Persönlichkeit (der Einheit) des Staates. Sie bestehn in dem Rechte des Staates, die Organisation der Staatsgewalt zu bestimmen.

Dieses Recht des Staates in Beziehung auf die Kirche betrachtet, enthält die Befugniß die Regierungsform der Kirche zu bestimmen und Lehrer in derselben anzustellen. Es bedarf kaum einer Erinnerung, daß der Staat nicht verbunden ist, Geistlichen die Regierung der Kirche zu übertragen.

II. Materiale. — Dieß sind die Bedingungen unter welchen der Zweck des Staates erreichbar ist. Sie sind

A. Reine mat. Rechte der Staatsgewalt — d. h. sie sind in dem Begriffe einer Gewalt überhaupt enthalten. Dahin gehören:

*) Die Classification dieser Rechte kann zugleich, als eine Classification der Rechte der Kirchengewalt nach dem Systeme der Hierarchie betrachtet werden.

1. die gesetzgebende
2. die richterliche
3. die ausübende Gewalt des Staates.

Hierüber kann das Staatskirchenrecht deswegen keine besondern Grundsätze enthalten, weil es nur ein Theil des angewendeten Staatsrechtes ist.

B. Angewendete materiale Rechte der Staatsgewalt. — Es sind die Bedingungen, unter welchen der Zweck des Staates durch die Anwendung der reinen m. R. d. St. G. erreichbar ist. Sie sind

I. Innere oder äußere Rechte — je nachdem sie sich auf die Mitglieder des Staats oder auf Auswärtige beziehn.

Hier wird nur von dem innern Staatskirchenrechte die Rede seyn.

II. Objective oder subjective Rechte — je nachdem dadurch der Zweck des Staates oder die Staatsgewalt, als das Mittel, diesen Zweck zu erreichen, gesichert wird.

I. Objective Rechte des Staates in Beziehung auf die Kirche. Sie sind wiederum:

A. Absolute Rechte. — Es sind die Bedingungen, unter welchen der Zweck der Kirche, als Zweck des Staates, erreichbar ist. Dahin gehören:

I. Die Kirchenpolizeygewalt des Staates: d. h. das Recht alle Mittel anzuwenden, wodurch die der Religion drohenden Gefahren abgewendet werden können. Sie erstreckt sich

1. theils auf den Glauben theils auf den Gottesdienst der Unterthanen

Es ist dabey

2. bald die gesetzgebende bald die richterliche, bald die ausübende Gewalt des Staates thätig:

Sie enthält auch

3. in so fern besondere Rechte als die Gefahren, die der Religion drohen, oder die Mittel, die dagegen angewendet werden, verschieden sind.

Anm. Auf dieser Gewalt beruht z. B. das Recht des Staates, eine jede öffentliche Schrift zu dem Ende einer Censur zu unterwerfen, daß sie keine der Religion nachtheilige Stellen enthalte u. s. w.

II. Das Reformationsrecht des Staates d. h. das Recht des Staates den Glauben (das Symbol) und den Gottesdienst (die Liturgie) der Kirche zu bestimmen. Er hat also das Recht:

1. durch allgemeine und unabänderliche Vorschriften den Glauben und die Liturgie der Kirche zu bestimmen.

2. alle Religionsstreitigkeiten zu entscheiden;

3. die Urtheile, die er darüber gefällt hat zu vollstrecken.

Anm. Orthodoxie besteht in dem äußern Bekenntnisse zu dem vom Staate authorisirten Glauben. Das Gegentheil ist Heterodoxie.

III. Das Recht der Kirchenstrafen — d. h. das Recht, die Uebertreter der Kirchengesetze zu züchtigen. Er hat also:

1. das Recht, diese Strafen gesetzlich zu bestimmen,

2. über Verdienst und Strafe zu urtheilen.

3. das gefällte Urtheil zu vollstrecken.

Anm. Diese Gewalt heißt nach dem Systeme der Hierarchie, das Amt der Schlüssel — die potestas clavium.

B. Relative Rechte. — Es sind die Rechte, die der Staat in Beziehung auf die Kirche hat, in wie fern die Sicherheit der Unterthanen überhaupt der Zweck des Staates ist.

Sie heißen relative Rechte, weil hier die Kirche, im Verhältnisse zu dem Zwecke des Staates überhaupt, betrachtet wird.

Dahin gehören:

I. Die Polizeygewalt in Beziehung auf die Kirche — d. h. das Recht des Staates alle Mittel anzuwenden, damit nicht die Kirche der Sicherheit des Ganzen gefährlich werde. (Jus inspectionis secularis.)

Sie kann nach denselben Principien wiederum eingetheilt werden, nach welchen oben die Kirchenpolizeygewalt eingetheilt wurde. Sie enthält z. B. das Recht alle Religionsschriften zu dem Ende einer Censur zu unterwerfen, daß

sie nicht dem Wohle des Staats gefährlich werden. Ferner das Recht, einer gewissen Religion die Toleranz zu verweigern u. s. w.

II. Die Civilgewalt in Beziehung auf die Kirche, d. h. das Recht des Staates, die äußern Rechte der Kirchen und ihrer Mitglieder zu bestimmen.

Sie begreift die gesetzgebende richterliche und vollstreckende Civilgewalt unter sich. — Vermöge derselben bestimmt z. B. der Staat die Religionsübung, die eine Kirche im Staate haben soll, die Rechte der Geistlichen u. s. w.

III. Die Criminalgewalt in Beziehung auf die Kirche d. h. das Recht des Staates, die Kirche und ihre Mitglieder in so fern zu bestrafen, als sie die Sicherheit des Ganzen gefährden.

Vermöge derselben kann der Staat Heterodoxie zu einem Staatsverbrechen erheben.

II. Subjective Rechte des Staats in Beziehung auf die Kirche.

Sie bestehn in dem Rechte des Staats, die objectiven Rechte über die Kirche auf die ihm selbst vortheilhafteste Weise auszuüben. Daher ist hier keine besondere Eintheilung derselben erforderlich.

Anm. Dem allgemeinen Staatsrechte nach (welches hier dem angewendeten entgegengesetzt wird;) bestehn die subjectiven Rechte des Staats in dem Rechte des Staats die Kräfte und das Eigenthum der Unterthanen zu seinem Zwecke anzuwenden. —

---

2. Das Privatkirchenrecht kann wiederum in das geistliche und in das weltliche Kirchenrecht eingetheilt werden.

Das geistliche Privatkirchenrecht ist eine Wissenschaft des Glaubens und der Liturgie der Kirche, in wie fern sie durch die Gesetze des Staates bestimmt sind. — Es theilt sich also in die Symbolik und in die Liturgik. Beyde Wissenschaften sind nach diesem Systeme Theile der Rechtswissenschaft, da der Staat befugt ist, das Glaubensbekenntniß und die Religionspflichten seiner Unterthanen zu bestimmen.

Das weltliche Privatkirchenrecht, bestimmt die äußern Rechte, die die Kirche und ihre Mitglieder im Staate haben sollen.

Zusatz.

Staatsmaximen nach dem Systeme der Territorialisten.

Es ist hier, aus leicht begreiflichen Gründen, nur von solchen Staatsmaximen die Rede, die in dem Verhältnisse ihren Ursprung haben, das nach diesem Systeme zwischen dem Staate und der Kirche eintritt.

Mehrere von diesen Maximen ergaben sich auch, obwohl auf eine andre Art, aus dem Systeme der Hierarchie. Der Grund davon liegt darinne, daß das erstere System, so wie das letztere, die Kirchengewalt als ein Mittel betrachten läßt, die Sicherheit des Staates zu befestigen.

1. Alle Obrigkeit ist von Gott. — Der Staat hofft durch diese Idee, seiner Gewalt eine neue Stütze zu verschaffen, indem er die Pflicht, ihr zu gehorchen, als eine Religionspflicht dem Gewissen der Menschen einschärft. — Man könnte auch noch andere Gründe anführen, die diese an

sich richtige Vorstellungsart den Regenten annehmlich machen mußten.

2. **Aufklärung aller Art ist dem Staate höchst gefährlich.** — Der Staat hat allein das Recht, zu beurtheilen, was wahr, oder falsch, recht oder unrecht ist. Wenigstens behalte ein jeder seine Weisheit für sich, so wird er den Staat, und der Staat wird ihn in seiner Freyheit nicht beeinträchtigen.

3. **Religionslehrer (Geistliche) dürfen nicht zu Regierungsgeschäften gebraucht werden.** *) — Denn sie fallen nur zu leicht auf den Gedanken, daß sie ihre Gewalt nicht von dem Staate, sondern unmittelbar von der Gottheit erhielten. Außerdem ist der Geist, in welchem sie handeln, nicht immer dem Besten des Staates zuträglich.

4. **Die Toleranz verschiedener Religionspartheyen im Staate, ist nachtheilig.** — Denn Freyheit der Meynungen hat nothwendig auch das Bestreben nach politischer Freyheit

*) Die Nachtheile, die die entgegengesetzte Maxime hat, scheinen der subjective Bestimmungsgrund gewesen zu seyn, aus welchem sich Christian Thomasius zu dem Systeme der Territorialisten bekennte. S. Boehm. princ. p. can. praef. S. 6.

zur Folge; denn es beruht die Einheit und der feste Zusammenhang des Staatskörpers eben sowohl auf der Einheit des Glaubens, als auf der Einheit des Souveräns. — Man lasse sich nicht durch den Schein täuschen, daß eine allgemeine Toleranz die Bevölkerung, und mithin den Flor des Staates befördern müsse. Das Toleranzsystem führt am Ende Folgen herbey, die einer jeden Verfassung, der republicanischen ausgenommen, den Untergang drohen.

5. Sollte sich jedoch der Staat genöthiget sehn, mehrere Religionspartheyen bey sich aufzunehmen *), so wird er nur denen Unterthanen die Rechte eines Staatsbürgers einräumen, die sich zu der vom Staate auctorisirten Religionsparthey bekennen. Diese Kirche heißt die herrschende. Nur die Mitglieder derselben können zu Staatsämtern gelangen. Er kann von ihnen in diesem Falle, mit eben dem Rechte einen Religionseyd fordern, mit welchem er den Amtseyd ihnen auferlegt.

6. Die absolute Monarchie ist die vollkommenste Staatsverfassung. —

*) Unter gewissen Bedingungen dürfte die Toleranz gewisser Religionspartheyen, unbeschadet der 4ten Maxime, sogar rathsam seyn.

Denn wenn das Wesen des Staates darinne besteht, daß die Menschen einem Einzigen Willen unterworfen sind, so wird diejenige Verfassung die vollkommenste seyn, da ein Subject, in welchem Vielheit des Willens physisch unmöglich ist, die Staatsgewalt in den Händen hat.

Dritte Abtheilung.

A b r i ß

des dritten Systemes über die Einheit des Staates und der Kirche,

nach welchem keine von beyden Gesellschaften der andern unterworfen ist,

oder:

Abriß des Collegial-Systemes.

I. Von den Principien dieses Systems.

A. Im Allgemeinen. *)

I. Von dem Staate.

Die Freyheit des Willens ist das Princip mit welchem dieses System steht oder fällt. Wir gehn daher bey der Darstellung desselben von die Grundsätze aus: daß der Wille des Menschen ein freyer Wille ist.

Die Freyheit des Willens ist entweder eine innere oder eine äußere. Die innere Freyheit des Willens (im positiven Sinne) ist das Vermögen eines Subjects sich durch allgemeingültige Maximen zum Handeln zu bestimmen, oder (im negativen Sinne, als Freyheit der Willkühr) das Vermögen, durch keine sinnlichen Bestimmungsgründe zum

*) M. vgl. Kants metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Königsberg. 1797. Ebend. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 2te Auflage u. J. J. Rousseau du contract social, ou principes du droit politique; ein, in mehr als einer Rücksicht, noch unübertroffenes Werk!

Handeln genöthiget zu werden. Die äußere Freyheit besteht (positiv) in dem Vermögen, äußerlich zu thun, und zu lassen, was man will, oder (negativ) in dem Vermögen sich keinem physischen Zwange zu unterwerfen.

Die Gesetzgebung der Vernunft, unter welcher die Freyheit steht, ist, so wie die Freyheit selbst, eine innere (ethische) und eine äußere (rechtliche.) Die Gesetze der erstern Art unterscheiden sich von den Gesetzen der andern Art nicht sowohl dem Gegenstande nach, auf welchen sie sich beziehn — (denn die Rechtsgesetze sind insgesammt auch ethische) — als durch die Triebfeder, die sie zu dem subjectiven Bestimmungsgrunde des Willens machen. Die Triebfeder des Willens in Beziehung auf die ethischen Gesetze muß das Gesetz selbst seyn, die Sanction der rechtlichen Gesetze beruht auf Furcht vor physischem Zwange. Die erstern sind der Gegenstand der Moral, die letztern der Gegenstand der Rechtswissenschaft.

Wenn der Wille des Menschen ein freyer Wille seyn soll, so muß es ihm moralisch möglich seyn, einen jeden physischen Zwang, der seiner Freyheit in der Sinnenwelt entgegensteht, durch Zwang zu entfernen. Diese moralische Möglichkeit steht mit dem bloßen Daseyn des Sittengesetzes in ihm (mit der

bloßen Form der Freyheit) fest. Sie ist der Begriff von einem äußern Rechte oder von der äußern Freyheit selbst.

Dieses Befugniß muß jedoch nothwendig (d. h. vermöge des Begriffs eines äußern Rechts) dahin eingeschränkt werden, daß die äußere Freyheit des Menschen nicht mit der äußern Freyheit Anderer im Widerspruche stehn darf. Denn wenn ein Mensch in die äußere Freyheit eines andern einen Eingriff thäte, so würde dieser zur Vertheidigung gegen den angreifenden Theil befugt seyn, und mithin würde in diesem Falle das Recht des letztern, sich keinem Zwange zu unterwerfen, aufhören.

Daher geht aus dem Begriff eines äußern Rechts das Problem hervor: Die äußere Freyheit eines Menschen auf die Bedingungen einzuschränken, unter welchen sie mit der äußern Freyheit aller andern nach einem allgemeinen Gesetze bestehn kann. *) Das Recht ist der Inbegriff dieser Be-

*) Dieses Problem kann auch so ausgedrückt werden: Die Rechtswissenschaft soll das Mein und Dein unter den Menschen bestimmen. Diese Formel erleichtert zugleich die Einsicht in das doppelte System des Naturrechts, das von den hieraufgestellten Principien des Rechts abgeleitet worden ist. Das eine (nach Kant) beruht auf dem Satze: Es ist

dingungen, und das aufgestellte Problem, das Problem der Rechtswissenschaft.

Es theilt sich diese Wissenschaft in die Wissenschaft des natürlichen und des positiven Rechts, je nachdem diese Bedingungen entweder a priori, durch die Vernunft, (und mithin nothwendig) oder durch einen Actus der Willkühr bestimmt sind. Das erstere enthält die Norm, die von dem letztern nicht überschritten werden darf.

Das natürliche Recht (von welchem daher allein die Rede zu seyn braucht) theilt sich wiederum in das Privat- und in das öffentliche Recht — (in das Jus naturale in specie und in das Jus civile.) Die Rechtfertigung dieser Eintheilung wird zugleich den Grund enthalten, warum es rechtlich nothwendig ist, einen Staat zu errichten, oder sich einer schon bestehenden Staatsgewalt zu unterwerfen.

Wir schicken die Erklärung des einen und des andern Rechtes voraus. Das Privatrecht ist hier das Recht, in wie fern es durch den Willen ei-

möglich, etwas Aeußeres, als das Meine zu haben, ob ich gleich nicht in dem Besitze desselben bin. Das andere (nach den Beyträgen zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution) auf dem Satze: Es ist nicht möglich, etwas Aeußeres, als das Meine zu haben, wenn ich nicht in dem Besitze desselben bin.

nes Individui (oder nicht durch einen gemeinsamen und gewalthabenden Willen) bestimmt und sanctionirt ist. Das öffentliche Recht ist hier das Recht, in wie fern es durch einen gemeinsamen und gewalthabenden Willen bestimmt und sanctionirt ist.

Dieses vorausgesetzt, läßt sich der Satz sehr leicht erweisen, daß alles wirkliche Recht nothwendig ein öffentliches Recht seyn muß, das Privatrecht hingegen nur ein provisorisches Recht d. h. nur in so fern ein Recht ist, als es die Möglichkeit eines öffentlichen Rechts enthält, (seinem Inhalte nach damit übereinstimmt.)

Denn wenn ein Mensch von dem Andern etwas als sein Recht fordert, so ist dieser nur in so fern, diese Forderung zu gestatten, rechtlich verbunden, als sie sich in einem allgemeinen Gesetze gründet d. h. als die Maxime, nach welcher Jener handelt, auch die seinige seyn soll, (materiale Allgemeinheit des Gesetzes) und als er Sicherheit von Jenem erhält, daß er sich in Ansehung seiner nach denselben Maximen richten werde (formale A. d. G.) Nun ist er aber nicht verbunden, den Willen des andern auch als den seinigen anzuerkennen, und eben so wenig erlangt er dadurch, daß der Andere nach einer gewissen Maxime handelt, Sicherheit für ähnliche Fälle. Mithin ist es nur ein für einen Je-

den verbindender d. h. collectiv=allgemeiner und gewalthabender Wille, der Rechtsverbindlichkeiten (und ein rechtliches Verhältniß unter den Menschen überhaupt) begründen kann. Ehe ein solcher Wille in der Erfahrung dargestellt ist, kann zwar der Mensch seine äußere Freyheit in so fern mit Recht vertheidigen, als seine Maximen mit der Idee eines solchen Willens übereinstimmen, aber der andere kann ihm mit eben so vielem Rechte, weil er nicht wegen der Zukunft gesichert ist, Zwang entgegensetzen.

Jener Satz (daß alles Recht nothwendig ein öffentliches Recht seyn muß u. s. w.) kann auch so ausgedrückt werden: Der Mensch muß den Stand der Natur verlaßen, und einen Staat errichten. Denn der Staat ist eine Vereinigung der Menschen unter einem gemeinsamen und gewalthabenden Willen zur Sicherung ihrer Rechte. Da er also die Bedingung enthält, unter welcher es ein öffentliches Recht giebt, so ist es eine Rechtspflicht diese Vereinigung zu treffen. Die Art, wie die Menschen in Beziehung auf ihre Rechte existiren, ehe sie diese Gesellschaft stiften, heißt der Stand der Natur (im juridischen Sinne.) Die Richtigkeit dieser Benennung erhellt daraus, daß alles das, was durch einen Actus der Willkühr sein Daseyn erhält, dem

Natürlichen entgegengesetzt wird. *) Dieser Zustand ist daher ein solcher, wo alles Recht nur Privatrecht ist. (Deswegen wird auch dieses Recht Naturrecht in der engern Bedeutung genannt.) Er ist ein ungerechter Zustand, den die Menschen nothwendig verlassen müssen.

Es ist in der That merkwürdig, daß das Hobbesiansche und das hieraufgestellte System, so entgegengesetzt auch die Principien sind, von welchen sie ausgehn, dennoch in dem Resultate, — daß der Mensch aus dem Stande der Natur herausgehe und in eine Staatsverbindung treten müsse — mit einander übereinkommen. Der Grund dieser Uebereinstimmung liegt wohl darinne, daß die äußere Freyheit der Menschen (und mithin auch der Staat als die Naturbedingung derselben in dem gegenseitigen Verhältnisse der Menschen) eben so wohl ein Postulat der practischen Vernunft, als des niedern Begehrungsvermögens ist.

Allein so sehr auch beyde Systeme in Beziehung auf dieses Resultat mit einander übereinstimmen, so

*) Der Stand der Natur führt diesen Nahmen bloß im Gegensatze des status civilis. — Die meisten Irrthümer der Lehrer des Naturrechts haben darinne ihren Ursprung, daß man sich unter dem Stande der Natur denjenigen Zustand dachte, wo die Rechte des Menschen durch ihre Existenz in der Natur und mithin empirisch bestimmt wären.

sehr weichen sie doch von einander ab, wenn sie die Rechte der Staatsgewalt bestimmen. Nach dem erstern ist die Staatsgewalt nur physisch, nach den zweyten aber rechtlich beschränkt.

Der Grund dieser Verschiedenheit ist folgender: Da die Staatsgewalt überhaupt das Product aus dem Willen aller einzelnen Staatsbürger ist, so wird sie unter denselben Bedingungen stehn, unter welchen der Wille der Einzelnen steht. Nun erstreckt sich aber nach dem erstern Systeme das Recht des einzelnen Menschen soweit, als seine physische Macht reicht, hingegen nach dem zweyten Systeme ist es auf die Bedingungen eingeschränkt, unter welchen es nicht mit der äußern Freyheit anderer im Widerspruche steht. Mithin wird sich auch nach dem erstern Systeme die Staatsgewalt so weit erstrecken, als ihre physische Macht reicht: hingegen nach dem zweyten Systeme wird sie auf die Bedingungen eingeschränkt seyn, uuter welchen sie als der rechtmäßige Wille der einzelnen Mitglieder des Staates betrachtet werden kann.

Daher muß die Staatsgewalt 1. Gleichheit unter den Unterthanen halten. — Denn ein Mensch kann nur in so fern etwas von dem andern, als ein Recht, fordern, als er ihm dasselbe Recht in ähnlichen Fällen einräumt. Daher darf sie 2. nicht die

innere Freyheit der Unterthanen beschränken, d. h. ein jeder Mensch hat auch im Staate das Recht, moralisch oder unmoralisch zu handeln, und alle beliebige Mittel anzuwenden, wodurch er sich zu einem moralischen der Glückseligkeit würdigen Wesen zu bilden hofft, wenn er nur nicht äußerlich ungerecht handelt. — Denn die innere Freyheit des Menschen darf kein Gegenstand der äußern Gesetzgebung seyn, da ein Recht, durch welches sie beschränkt oder aufgehoben würde, die Bedingung, unter welcher er überhaupt Rechte hat, (seine Persönlichkeit) vernichten würde. Daher muß 3. auch im Staate ein Jeder befugt seyn, seine Glückseligkeit zu setzen, worin er will, und sie durch alle beliebige Mittel zu befördern, so bald er nur nicht andere in derselben Freyheit beschränkt. — Denn ein jeder Mensch will auf seine eigne Art glücklich seyn, (dieses liegt schon in dem Begriffe der Glückseligkeit) und es ist daher (nach dem Principe der Gleichheit) kein Mensch berechtiget von dem andern zu fordern, daß er auf seine Art glücklich seyn solle.

Diese Principien, durch welche die rechtlichen Grenzen der Staatsgewalt bestimmt werden, haben jedoch nicht den Sinn, daß der Unterthan, im Falle der Staat diese Grenzen überschritte, der Gewalt desselben einen positiven Widerstand entgegensetzen

könnte. Sondern auch nach diesem Systeme ist es ein vollkommen richtiger Grundsatz, daß der Staat zu einem (formaliter) unbedingten Zwange gegen seine Unterthanen befugt ist. Denn das Rechtsprincip, das die Unterwerfung unter eine Staatsgewalt gebiethet, gebiethet unbedingt. Eine jede Widersetzung gegen die Staatsgewalt würde den Stand der Natur zurückführen, und mithin ungerecht seyn.

II. Von der Kirche.

Die gesamte Moral zerfällt am Ende in folgende drey Aufgaben:

1. Welches ist das Gesetz, unter welchem der Wille des Menschen steht?
2. In wie fern ist dieses Gesetz wirklich der Bestimmungsgrund seines Willens?
3. Was muß er thun, um es zu diesem Ansehn zu erheben?

Wir wollen hier die Auflösung derselben in so weit versuchen, als sie zu unserem Zwecke nothwendig ist.

Vorausgesetzt, daß der Wille des Menschen frey ist, so muß sich der Mensch durch solche Maximen zum Handeln bestimmen, von

denen er wollen kann, daß sie als allgemeine Gesetze befolgt würden. Dieses Gesetz gebiethet unbedingt, da es, ohne alle Rücksicht auf den Gegenstand des Willens, aus dem bloßen Begriffe eines freyen Willens gefolgert ist.

Dieses Gesetz kann auch so ausgedrückt werden, daß der Mensch verbunden ist, seine Maximen mit der Idee eines moralischen Gesetzgebers aller vernünftiger Wesen in Uebereinstimmung zu setzen. Denn seine Maximen werden in so fern Allgemeingültigkeit haben, als sie als Gesetze dieses Wesens betrachtet werden können.

Aber dieses Princip ist, laut der Erfahrung, nicht das Naturgesetz seines Willens, sondern nur das Gesetz, nach welchem er handeln soll. Denn der Mensch, so wie er in der Natur existirt, ist nicht bloß durch den Trieb nach Glückseligkeit bestimmbar, sondern er hat selbst von Natur einen Hang zum Bösen d. h. zur Uebertretung des Sittengesetzes in sich.

Der Stand der Natur, von welchem hier die Rede ist, ist von dem obengenannten Stande der Natur wesentlich verschieden. Er ist die Art, wie der Mensch in Beziehung auf das Sittengesetz exi-

stirt, ehe er noch in dieser Welt einen Gebrauch von seiner Freyheit machte.

Aber darinne kommen beyde mit einander überein, daß es, ob wohl aus ganz verschiednen Gründen practisch nothwendig ist, den einen, so wie den andern zu verlassen.

Im erstern Falle gründete sich diese Nothwendigkeit auf ein Rechtsprincip. Daher konnte der Mensch gezwungen werden, sich einer Staatsgewalt zu unterwerfen.

Im zweyten Falle gründet sie sich auf das Sittengesetz. Daher hängt der Entschluß, diesen Zustand zu verlassen, von dem freyen Willen des Menschen ab, und es ist weder physisch, noch moralisch möglich, durch Zwang diesen Entschluß zu ersetzen.

Welches sind nun die Mittel, durch welche der Mensch an die Stelle dieses unmoralischen Zustandes, einen moralischen, (in welchem das Gesetz der Pflicht der einzige Bestimmungsgrund seiner Handlungen ist), setzen kann?

Wir untersuchen zu diesem Ende, so wie in dem erstern Falle, den Grund, aus welchem der Stand der Natur ein unmoralischer Zustand ist. Dieser Grund liegt aber offenbahr darinne, daß der Mensch von Natur nicht nach allgemeingültigen, sondern

nach subjectiven Maximen (nicht nach öffentlichen sondern nach Privat=Gesetzen) handelt, oder daß er sich nicht den festen Vorsatz zur Maxime gemacht hat, ein moralischer Mensch zu werden, d. h. seine Pflicht zu thun, weil es seine Pflicht ist.

Die Mittel, wodurch er diese Beschaffenheit seines Willens vertilgen soll, müssen daher nothwendig darauf gerichtet seyn, diesen Entschluß in ihm zu befördern oder zu befestigen. Denn hervorgebracht kann er schlechterdings durch nichts anders werden, als durch seinen freyen Willen selbst.

Es können aber diese Mittel überhaupt von doppelter Art seyn. Entweder der Mensch sucht sich in dem Entschlusse, ein moralischer Mensch zu werden, dadurch zu befestigen, daß er die Tugend als den besten Weg zur Glückseligkeit betrachtet; oder dadurch, daß er sich die Vorstellung von der Würde und Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes gleichsam versinnlichet.

Der erstere Weg steht mit der Moralität in einem offenbahren Widerspruche. Denn nur die Beobachtung des Sittengesetzes verdient den Nahmen der Tugend, die in der Achtung für das Gesetz ihren Ursprung hat. — Wir reflectiren daher nur über den zweyten.

Der Mensch ist nicht bloß in so fern ein sinnliches Geschöpf, als seine Neigungen (seine Sinnlichkeit) die Bestimmungsgründe seines Willens in der Erfahrung sind; sondern auch deswegen, weil er jede Vorstellung an etwas Aeußeres knüpfen muß, wenn sie nicht vor den Augen seines Geistes verschwinden soll.

Das Sittengesetz, ob es wohl das einzige ist, durch welches uns das Daseyn, einer übersinnlichen Welt geoffenbahrt wird, steht dennoch in mehr, als einer Rücksicht unter diesen allgemeinen Bedingungen der Begreiflichkeit.

Soll dieses Gesetz in seiner ganzen Würde und Selbstständigkeit dem Menschen gebiethen, so muß er es gleichsam personificieren, d. h. er muß es als ein Gesetz denken, das ein heiliges Wesen, (die Gottheit) seinem Willen vorschrieb.

Soll der Gedanke an die Allgemeingültigkeit desselben stets lebendig in ihm seyn, so muß er es sich als ein allgemeingeltendes Gesetz vorstellen.

Dieses Bedürfniß, sich die Selbstständigkeit und Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes anschaulich zu machen, führt ihn nothwendig zu der Idee einer Kirche. Denn wenn darunter das Reich

vernünftiger Wesen, in wie fern sie den Gesetzen Gottes gehorchen verstanden wird, so enthält die Vorstellung derselben den vollständigen Gegenstand dieses Bedürfnisses.

Aber diese Idee einer Kirche muß sich der Mensch, wenn sie anders einen bleibenden Einfluß auf seine Moralität haben soll, aus eben den Gründen, die ihm diese Idee zum Bedürfnisse machten, zu versinnlichen suchen. Daher ist es Bedürfniß für ihn, mit seinen Mitmenschen eine Vereinigung zur moralischen Gottesverehrung zu schließen. Diese Vereinigung wird die sichtbare Kirche genannt, zum Unterschiede von der unsichtbaren, die nur in der Idee existirt, und deren Darstellung jene enthalten soll.

Da nun aber dieses Bedürfniß, — die Vorstellung des Sittengesetzes durch die Idee einer Kirche, und die Idee einer Kirche durch die Stiftung einer kirchlichen Gesellschaft anschaulich zu machen — auf den nothwendigen Schranken der menschlichen Natur beruht, und da die Befriedigung desselben der Moralität des Menschen vortheilhaft ist, so ist es Pflicht, sich dieses Mittels zu bedienen, d. h. es ist Pflicht, eine Kirche zu stiften. *)

*) M. vgl. mit dieser Deduction der Pflicht, eine Kirche zu stiften, eine andere in Kants Religion u. s. w. 3. St. —

Die Art, wie diese Pflicht deducirt worden ist, hat eine gewisse Aehnlichkeit mit der Art, wie oben die Nothwendigkeit, einen Staat zu errichten, dargethan wurde. Der Stand der Natur im rechtlichen Sinne war deswegen ein ungerechter Zustand, weil in demselben ein jeder sein eigner Richter in Ansehung seiner äußern Rechte ist. Eben so kann man den Naturstand im moralischen Sinne deswegen einen unsittlichen Zustand nennen, weil der Mensch in diesem Stande nicht dem objectiven Urtheile des Gewissens, sondern den subjectiven Eingebungen der Sinnlichkeit folgt. So wie der Mensch im Staate aufhört sein eigner Richter über Recht und Unrecht zu seyn, so soll er auch, durch die Stiftung einer Kirche, an die Stelle seines subjectiven moralischen Urtheils ein objectives setzen, indem er die Stimme des Gewissens, als die Stimme Gottes, und die Menschheit überhaupt, nicht aber sich allein als den Endzweck der Schöpfung betrachten lernt.

Es ist hier übrigens, um alle für unsern Zweck entbehrliche Untersuchungen zu vermeiden, von der Frage: ob ein Gott sey? gänzlich abstrahirt worden: Womit jedoch die Beweise (oder der Beweis) für das Daseyn Gottes eben so wenig als unzureichend aufgegeben werden, als jene heroische Maxime: daß, wenn auch kein Gott existiren sollte, sich dennoch der Mensch einen schaffen müßte — unterschrieben wird.

Aber die Verfassung beyder Gesellschaften, kann auf keine Weise verglichen oder nach denselben Principien beurtheilt werden.

Die sichtbare Kirche hat zwar, so wie eine jede andere Gesellschaft das Recht, die Mittel zu bestimmen und anzuwenden, wodurch ihr Zweck erreicht werden soll. Aber sie würde sowohl zweckwidrig, als widerrechtlich handeln, wenn sie sich einer Gewalt über ihre Mitglieder anmaaßen wollte.

Sie würde ihren eignen Zweck aus den Augen setzen. — Denn sie soll eine Darstellung des moralischen Reiches Gottes auf Erden seyn. So gewiß aber Moralität nicht erzwungen werden kann und darf, so gewiß würde eine Kirchengewalt wider den Zweck dieser Gesellschaft laufen. So gewiß es ist, daß die unsichtbare Kirche den Nahmen der einzigen, allgemeinen, und seligmachenden Kirche verdient, und daß die sichtbare sich diesem Vorbilde, so weit, als es nur immer möglich ist, nähern soll, so würde dennoch eine Kirchengewalt, wenn sie auch eine vollständige Darstellung der unsichtbaren Kirche allein möglich machen sollte, einen moralischen Widerspruch enthalten.

Sie würde gegen die Principien des Rechts verstoßen, — denn nach denselben kann sich keine

einzige Gesellschaft, den Staat ausgenommen, einer Gewalt über ihre Mitglieder anmaaßen.

Sondern die Entstehung und Fortdauer der sichtbaren Kirche beruht auf der freyen Uebereinstimmung ihrer Mitglieder. Sie kann zwar durch statutarische Verordnungen die Mittel bestimmen, wodurch sie ihren Zweck am vollkommensten zu erreichen hofft. Aber so wie diese Statute mit der freyen Einwilligung aller ihrer Mitglieder *) gemacht werden müssen, so kann sie den Uebertreter derselben, so bald er sich von ihrer Gemeinschaft ausschließt, weiter nicht bestrafen. Sie soll zwar eine einzige und allgemeine Kirche seyn. Aber diese Einheit der Kirche, soll nur auf der Einheit des Glaubens und des Zwecks, und nicht auf der Einheit der Regierung beruhn. Daher darf sie diese Einheit nicht durch Zwang, sondern nur durch Aufklärung und Belehrung zu erreichen suchen.

III. Von dem Verhältnisse zwischen dem Staate und der Kirche.

Das rechtliche Verhältniß zwischen dem Staate und der Kirche beruht nach diesem Systeme auf folgenden Grundsätzen:

*) Der Satz: Plurima vota valent, kann nicht etwa als das Grundgesetz aller Gesellschaften betrachtet werden. Nur der Staatsverein macht hiervon eine Ausnahme.

I. Der Staat hat keine Gewalt über die Kirche im positiven Sinne des Worts.

D. h. er hat nicht das Recht, die Art und Weise zu bestimmen, wie die Kirche ihren Zweck erreichen soll. Denn ein jeder Unterthan (und mithin auch eine von ihnen zu diesem Ende errichtete Gesellschaft) hat das Recht, für seine geistige Wohlfahrt nach seiner eignen Ueberzeugung zu sorgen.

II. Der Staat hat eine Gewalt über die Kirche im negativen Sinne des Worts.

D. h. er hat das Recht, die äußern Rechte der Kirche, als einer Gesellschaft auf die Bedingungen einzuschränken, unter welchen sie nicht mit seiner eignen Sicherheit und mit den Rechten der Unterthanen im Widerspruche stehn. Dieses Recht folgt unmittelbar aus dem Zwecke des Staats.

III. Die Kirche hat weder im positiven, noch im negativen Sinne eine Gewalt über den Staat.

Die Gründe dieser Behauptung sind dieselben, aus welchen der Kirche keine Gewalt über ihre Mitglieder beygelegt werden konnte. —

Daher wird die Einheit des Staates und der Kirche in dem Sinne, daß beyde einer einzigen Gewalt unterworfen sind, mit diesem Systeme aufgehoben. Aber an die Stelle derselben tritt die materiale Einheit beyder Gesellschaften, da eine Jede derselben nach diesem Systeme als ein Mittel betrachtet werden kann, den Zweck der andern zu befördern.

Die Kirche wird den Zweck des Staates befördern. — Denn sie wird die Menschen dadurch zu guten Unterthanen bilden, daß sie ihnen den Gehorsam gegen die Obrigkeit als eine Gewissens- und Religions-Pflicht einschärft.

Der Staat wird das Beste der Kirche befördern; — theils negativ, indem er ihre äußere Freyheit sichert, theils positiv, indem er die Menschen zur gegenseitigen Anerkennung ihrer Würde und Freyheit dadurch hinleitet, daß er die Gesetze der äußern Gerechtigkeit sanctionirt. *)

Diese Uebereinstimmung, welche nach dem 3ten Systeme zwischen dem Endzwecke beyder Gesellschaften statt findet, unterscheidet sich von der

*) Vielleicht auch in so fern, als der Staat die Einheit der Menschen überhaupt versinnlichet — als Schema eines Reiches vernünftiger Wesen überhaupt.

materialen Einheit beyder Gesellschaften nach den erstern zwey Systemen darinne sehr wesentlich, daß sie eine freye und gegenseitige Uebereinstimmung ist.

B. In Beziehung auf die christliche Kirche.

Wir vergleichen jetzt dieses System über die Einheit des Staates und der Kirche mit den Lehren der Offenbahrung. Nicht als könnten diese, wenn sie damit im Widerspruche stehn sollten, zur Widerlegung desselben gebraucht werden. Denn wenn eine geoffenbahrte Religion gegen die Grundsätze stritte, auf welchen dieses System beruht, so würde selbst ihr göttlicher Ursprung in Anspruch genommen werden können, da sie gegen die Bedingungen liefe, unter welchen eine geoffenbahrte Religion unter den Begriff einer Religion überhaupt subsumiert werden kann. Sondern subjective Gründe machen diese Vergleichung wichtig, und vielleicht unentbehrlich.

Daher ist es auch an sich ganz willkührlich, mit welcher Offenbahrung wir diesen Versuch anstellen: und wenn wir hier der jüdischen und christlichen den Vorzug geben, so bestimmten nur empirische Ursachen diese Wahl.

Jedoch von der Uebereinstimmung der jüdischen Verfassung mit diesem Systeme kann eigentlich gar nicht die Rede seyn. Denn man würde sich sehr irren, wenn man in dieser Verfassung eine Kirche, oder in den Gesetzen, die Gott den Juden gegeben hatte, Religionsvorschriften entdecken wollte. Die Juden werden im politischen Sinne des Worts das Volk Gottes genannt, wegen der Theocratie, unter welcher sie standen. Die Gesetze, die ihnen Gott durch Moses bekannt gemacht hatte, waren Regeln für ihr äußeres Verhalten. Die Verbindlichkeit, dem Willen Gottes zu gehorchen beruhte, auf der Allmacht des Gottes Israels und auf den Wohlthaten, die er seinem Volke erzeigt hatte. *)

Wollte man dennoch eine Vergleichung zwischen der jüdischen Verfassung und dem obigen Systeme anstellen, so würden zwar freylich beyde mit einander im Widerspruche stehn. Aber so wenig dieser Widerspruch im allgemeinen zur Widerlegung des oben aufgestellten Systemes angewendet werden kann, so fällt noch insbesondere ein jeder Einwurf dieser Art nach den Grundsätzen der christlichen Re-

*) M. vgl. das, was bey der Darstellung des hierarchischen Systems über die jüdische Verfassung gesagt worden ist, und Kants Religion u. s. w. 3. St. 2. Abth.

ligion weg, durch welche die verbindende Kraft der jüdischen Verfassung für die Zukunft aufgehoben werden sollte.

Ganz anders fällt die Vergleichung der christlichen Religion mit dem obenaufgestellten Systeme aus.

Schon der Geist dieser Lehre läßt uns im voraus ein für dieses System günstiges Resultat dieser Untersuchung erwarten. Die christliche Religion ist, so wie sie in den Schriften des neuen Testamentes vorgetragen wird, nach dem Zeugnisse aller ihrer Bekenner, ja selbst nach dem Geständnisse vieler Widersacher der christlichen Kirche, eine rein-moralische Religion. Die Freunde und Vertheidiger derselben, weichen zwar darinne von einander ab, daß Einige *) dieser Religion, so wie sie in der heiligen Schrift enthalten ist, eine absolute, (so daß sie in dieser Form eine vollständige und verbesserliche Darstellung der wahren Religion sey) Andere aber **) nur eine relative Vollkommenheit

*) Man kann dieses System, das orthodoxe so wohl in Beziehung auf die catholische, als in Rücksicht auf die Protestantische Kirche nennen.

**) Die Vertheidiger dieses Grundsatzes (welcher der Grundsatz der Perfectibilität der christlichen Religion genannt wird) weichen jedoch in Beziehung auf die Folgen, die sie daraus ableiten, in so fern von einander ab, als einige

zu schreiben, (so daß sie zwar ihren Principien nach mit der Vernunft d. h. mit dem Begriffe einer Religion überhaupt vollkommen übereinstimme, hingegen der Darstellung nach auf die Menschen, denen sie offenbahrt wurde, berechnet, und einer immer steigenden Vervollkommnung fähig und bedürftig sey.) Aber beyde Partheyen stimmen doch darinne mit einander überein, daß die christliche Religion eine ächtmoralische, und die christliche Kirche, in wie fern sie auf den Principien derselben gegründet ist, die wahre Kirche sey. Daher sollten sie auch insgesammt das oben aufgestellte System über die Einheit des Staates und der Kirche unterschreiben, das mit dem Begriffe einer moralischen Religion unzertrennlich verbnnden ist.

Aber eben so wenig fehlt es an ausdrücklichen Aussprüchen der Schrift, und besondern Beweisen, durch welche die Uebereinstimmung des Christenthums mit jenem Systeme dargethan werden kann.

Denn es lehren Christus und seine Apostel: daß der Mensch zu einem unbedingten Gehorsame

(z. B. Kant a. a. O.) die Schrift selbst, andere aber (z. B. Krug in den Briefen über die Perfectibilität der geoffenbahrten Religion. Jena 1795.) nur den Kirchenglauben nach diesem Principe erklären und vervollkommnen wollen.

gegen die Obrigkeit verpflichtet *) daß die Freyheit des Gewissens das wichtigste Recht des Christen sey, **) daß er, wenn der Staat sich einen Eingriff in dieses Recht erlaubt, Gott mehr gehorchen muß, als der Menschen, ohne sich jedoch einen positiven Widerstand gegen die Gewalt der Obrigkeit zu erlauben u. s. w. ***)

Zwar führt man, um das System der Hierarchie zu beschönigen, die bekannten Worte Christi an, wodurch er seinen Jüngern, und ins besondere dem Petrus, die Schlüssel des Himmelreichs, oder, um ohne Bild zu reden, die Gewalt über seine Kirche übertrug. Aber bey einer genauern Untersuchung verschwindet der Schein, der so nachtheilige Folgen für die Tugend und Glückseligkeit der Menschen gehabt hat.

Um diesen Einwurf zu heben, braucht man nicht dazu seine Zuflucht zu nehmen, daß die Apostel wegen der Wundergaben, womit sie ausgerüstet

*) Röm. XIII. 1 — 7.

**) Ap. Gesch. XV. 10. 2. Cor. 1, 24. 1. Petr. 5, 2. 3. Mehrere Stellen, so wie eine ausführliche Behandlung dieser Lehre, findet man in J. W. Schmidts Geist der Sittenlehre Jesu Jena 1790. S. 77. ff.

***) Ap. Gesch. IV. 19. V. 29. vgl. mit Matth. XXVI. 52.

wurden, allerdings als Statthalter des unsichtbaren Gottes auf Erden betrachtet werden konnten, daß aber die ihnen anvertraute Gewalt eben so wenig, als ihre Wundergaben, auf ihre Nachfolger fortgeerbt sey. Sondern wenn man anders jene Stellen im Geiste dieser Lehre verstehen will, so enthalten sie nur den Satz, der selbst nach Vernunftprincipien vollkommen gerechtfertiget werden kann: Daß die Jünger Jesu, als die Lehrer einer moralischen Religion, die bisher ein Geheimniß gewesen war, den Weg zur Wahrheit und Tugend eröffneten; daß alle, die sich durch die Annahme und Beobachtung dieser Lehre von den Banden des Irrthums und des Lasters befreyten, in die Gemeinschaft der unsichtbaren Kirche treten, diejenigen aber, die sie nicht von dieser Gefangenschaft losmachen könnten, von dieser Gemeinschaft und von den damit verbundenen Verheißungen ausgeschlossen bleiben würden.

Eben so sehr dient das Leben Jesu und die Geschichte der ersten christlichen Kirchen zur Bestätigung des oben aufgestellten Systems über die Einheit des Staates und der Kirche.

Das Leben Jesu kann als eine Bestätigung desselben betrachtet werden — theils in so fern als er ein Muster des bürgerlichen Gehorsams war, theils weil er die wichtige Wahrheit, daß das Ge-

wissen des Menschen keinem äußern Zwange unterworfen werden darf, durch seinen Tod bekräftigte, theils weil er zur Ausbreitung seiner Lehre sich nie eines gewaltsamen Mittels bediente.

Auf diesem Wege (durch Belehrung und Ueberzeugung) bildete sich auch die erste christliche Kirche. Nirgends finden wir, daß sich die Apostel der ihnen angeblich anvertrauten Gewalt bedient hätten, um die Verfassung der gestifteten Gemeinden zu bestimmen. Sondern die ganze Gewalt der Apostel über die erste Kirche beschränkte sich auf das Ansehn, das sie ihren höhern Einsichten und ihrer stärkern Tugend verdankten. Die Einrichtungen, die das Beste der gestifteten Gemeinden forderte, wurden mit der freyen Einwilligung ihrer Mitglieder getroffen: *) und die Einheit der Kirche beruhte ganz allein auf der Einheit ihrer freyen Ueberzeugungen und auf der brüderlichen Verbindung, die zwischen den einzelnen Gemeinden, als Gliedern einer einzigen Familie, erhalten wurde. **) Nirgends findet sich eine Spuhr, daß die Apostel

*) Ap. Gesch. XX. 2. XV. 2. XXI. 7. Vgl. Pfaff Origg. J. eccl. S. 40.

**) M. s. J. H. Boehmer de confoederata Christianorum disciplina. In s. Diss. J. eccl. ant. ad Plin. etc. Diss. III.

eine hierarchische Verfassung in der Kirche eingeführt hätten. Im Gegentheile mißbilligen sie ausdrücklich die Anmaaßungen der Herrschsucht, die schon zu ihren Zeiten der Gewissensfreyheit gefährlich zu werden drohten. *)

Kaum sollte man es glauben, daß Christen trotz aller Belehrungen, die ihnen Vernunft, Schrift und Geschichte über die wahren Principien der sichtbaren Kirche ertheilten, bald eine hierarchische, bald eine politische Gewalt in Religionssachen für rechtmäßig oder für vereinbar mit den Lehren des Christenthums halten konnten. Und dennoch herrscht dieser Wahn noch bis auf diesen Augenblick unter einer sehr großen Anzahl derselben, so wie er ehemals fast allgemein in dieser Kirche verbreitet war.

Desto erfreulicher muß es dem Menschenfreunde seyn, eine andere nicht weniger zahlreiche Parthey unter den Christen, — die Protestanten — zu den Freunden und Vertheidigern des obenaufgestellten Systems über die Einheit des Staates und der Kirche rechnen zu können.

Schon das Wort: Protestantismus, zeigt eine Denkart an, die in Religionssachen eine jede menschliche Gewalt, sey es die Gewalt des Staates

*) 1. Cor. IV. 6. 7. 1. Petr. V. 2. ff.

oder der Priester, schlechterdings verwirft. Und mit dieser Erklärung stimmen die Aeußerungen der Männer, die zuerst das System der Hierarchie erschütterten *), und die Geschichte der merkwürdigen Revolution, durch welche die unterdrückte Gewissensfreyheit der Christen wiederhergestellt wurde, vollkommen überein. **)

Zwar hat die protestantische Kirche, oder wenigstens, ein Theil derselben (die lutherische Kirche) gewisse Bücher, denen sie den Nahmen der symbolischen ertheilt. Allein wollte man darunter etwas anders, als Schriften verstehn, worinne die damaligen Bekenner dieser Kirche ihre Ueberzeugungen öffentlich bekannt machten, um sich gegen die Vorwürfe zu vertheidigen, die man ihnen gemacht hatte; wollte man sie für unabänderliche Lehr- und Glaubens-Vorschriften ausgeben, so würde

*) M. vgl. D. M. Luther: wie weit erstreckt sich die Macht der weltlichen Obrigkeit in Glaubenssachen? in d. Berl. Journ. f. Aufklär. 1. B. S. 47. 248.

**) Die Beantwortung der Schmidtschen Einwürfe (in der Geschichte der Deutschen) gegen die Nothwendigkeit und Nützlichkeit der Reformation ist in der That sehr leicht. Denn wenn das höchste Princip eines Systemes falsch ist, so ist es nicht genug, wenn man seine Folgen mildert. — Aber sie sind unwiderleglich, wenn nicht der Protestantismus, so wie es hier geschehn ist, dem Geiste des Catholicismus gerade entgegengesetzt wird.

man nicht etwa bloß die Absicht aus den Augen verliehren, zu welcher sie laut der Geschichte verfaßt wurden, sondern man würde selbst den Grundsätzen widersprechen, die in diesen Schriften enthalten sind. Diese Grundsätze sind von der Art, daß Schriften, in welchen sie enthalten sind, unmöglich die Eigenschaft symbolischer Bücher (in der letztern Bedeutung) haben können.

Es ist der Mühe werth, die vorzüglichsten Stellen dieser Art, hier anzuführen, um die zahlreichen Vertheidiger der entgegengesetzten Meinung auf das Inconsequente ihres Systems aufmerksam zu machen. Die Uebereinstimmung dieser Stellen mit dem oben vorgetragenen Systeme über die Einheit des Staates und der Kirche ist, so bald man das Gewand wegnimmt, in welches sie nach den damaligen Zeitumständen und Vorstellungen gekleidet sind, zu einleuchtend, als daß sie eines weitern Commentars bedürften.

So heißt es z. B. *) in dem 28sten Artikel der Augsburgischen Confession (von der Bischöffe Gewalt:) Von der Bischöffe Gewalt ist vor Zeiten viel und mancherley geschrieben, und haben Etliche un-

*) M. vgl. damit den 7. 8. 14 — 16ten Art der A. C.

geschicklich den Gewalt der Bischöffe und das weltliche Schwerdt in einander gemenget. — — Nun lehren die Unsern also, daß der Gewalt der Schlüssel oder der Bischöffe sey, laut des Evangeliums, ein Gewalt und Befehlich Gottes, das Evangelium zu predigen, die Sünde zu vergeben und zu behalten, und die Sacrament zu reichen und zu handeln. — — Dieweil nun die Gewalt der Kirchen oder Bischöffe ewige Güter giebt, und allein durch das Predigtamt geübt und getrieben wird, so hindert sie die Policey und das weltliche Regiment nichts überall; denn das weltliche Regiment geht mit viel andern Dingen um, denn das Evangelium. Welche Gewalt schützt nicht die Seelen, sondern Leib und Gut, wider äußerlichen Gewalt, mit dem Schwerdt und leiblichen Pönen. — — Derohalben ist das bischöfliche Amt, nach göttlichen Rechten, das Evangelium predigen, Sünde vergeben, Lehre urtheilen, und die Lehre, so dem Evangelio entgegen, verwerfen, und die Gottlosen, dero gottlos Wesen offenbahr ist, aus christlicher Gemein ausschließen, ohne menschliche Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort. Und dießfalls sind die Pfarrleute und Kirchen schul-

dig den Bischöffen gehorsam zu seyn, laut dieses Spruchs Christi Lucä am 10. Wer euch höret, der höret mich. Wo sie aber etwas dem Evangelio entgegen lehren, setzen, oder aufrichten, haben wir Gottes Befehlich in solchem Fall, daß wir nicht sollen gehorsam seyn, Matth. am 7. — Daß aber die Bischöffe sonst Gewalt und Gerichtszwang haben in etlichen Sachen, als nehmlich Ehesachen und Zehnden, dieselben haben sie aus Kraft menschlicher Rechte. — Weiter disputirt man, ob auch Bischöffe Macht haben, Ceremonien in der Kirche aufzurichten? — — Aber die Unsern lehren in dieser Frag also, daß die Bischöffe nicht Macht haben, etwas wider das Evangelium zu setzen und aufzurichten. — — Denn man muß in der Christenheit die Lehre von der christlichen Freyheit behalten, als nehmlich, daß die Knechtschaft des Gesetzes nicht nöthig ist, zur Rechtfertigung, wie denn S. Paulus zum Galatern schreibet am 5. So bestehet nun in der Freyheit, damit uns Christus gefreyet hat, und laßt euch nicht wieder in das knechtische Joch verknüpfen. Denn es muß je der fürnehmste Artikel des Evangeliums erhalten werden, daß wir die Gnade Gottes durch den Glauben an Christum ohn unser Verdienst erlangen, und nicht durch Dienst von Menschen ein=

gesetzt verdienen. — Was soll man denn halten vom Sonntag und dergleichen andern Kirchen-Ordnung und Ceremonien? — — Solche Ordnung gebühret der christlichen Versammlung um der Liebe und Friedes willen, zu halten, und den Bischöffen und Pfarrherrn, in diesen Fällen gehorsam zu seyn, und dieselben so fern zu halten, daß einer den andern nicht ärgere, damit in der Kirchen keine Unordnung und wüstes Wesen sey. Doch also, daß die Gewissen nicht beschweret werden, daß mans für solche Dinge halte, die noth seyn sollten zur Seligkeit. Doch dieses mag genug seyn *), um das Widersprechende der Behauptung zu zeigen, daß in diesen Schriften das Symbol der Evangelischen Kirche enthalten sey.

II. Von den rechtlichen Folgen dieses Systems.

Das Kirchenrecht hat nach diesem Systeme fürs erste eine doppelte Bedeutung. Entweder führt es diesen Nahmen wegen seiner Quelle, oder wegen seines Inhalts.

*) Aehnliche Stellen finden sich in der Apol. der A. C. ad art. 7. 15. 28. und in dem tract. de potestate et primatu papae v. J. 1537. Die Concordien-Formel enthält wenige oder gar keine Behauptungen dieser Art, so wie auch der Geist des Protestantismus (m. vgl. besonders den 10ten Artikel) sie nicht eingegeben zu haben scheint.

1. Das Kirchenrecht in der erstern Bedeutung ist das Recht, das die Mitglieder der Kirche vertragsmäßig unter sich festgesetzt haben. (Ein Jus statutarium.) Die rechtliche Gültigkeit desselben, ist in diesem Falle nach denselben Grundsätzen zu beurtheilen, nach welchen sich die Gültigkeit statutarischer Verordnungen überhaupt richtet. Daher hat es 1. nur in so fern verbindende Kraft, als es nicht mit dem Zwecke des Staats im Widerspruche steht. Daher wird es 2. die Mitglieder der Kirche nur in so fern, und nur so lange verbinden, als sie in der Gemeinschaft der Kirche bleiben wollen. Daher wird 3. die richterliche Gewalt des Staates eintreten, wenn zwischen den Mitgliedern der Kirche wegen der Verletzung des Statuts ein Streit entstehen sollte. Dieser letztere Grundsatz leidet jedoch in einem doppelten Falle eine Ausnahme. a. Wenn sich die Mitglieder der Kirche in Beziehung auf ihre Streitigkeiten einem Schiedsrichter unterwerfen wollten oder in voraus unterworfen hätten. b. Wenn diese Streitigkeiten ihrer Natur nach zur richterlichen Entscheidung nicht geeignet sind d. h. wenn es Religionsstreitigkeiten sind. In diesem Falle müssen sich die Mitglieder dieser Kirche entweder in der Güte mit einander vergleichen, oder sich von einander trennen.

Das Kirchenrecht wird in dieser Bedeutung nach denselben Principien wiederum eingetheilt werden müssen, wie das vertragsmäßig bestimmte Recht einer Gesellschaft überhaupt.

Daher ist es entweder das formale oder das materiale Kirchenrecht. (Gewöhnlich wird das erstere das öffentliche und das letztere das Privat-Kirchenrecht genannt.)

Die vertragsmäßig bestimmten Bedingungen, unter welchen der Wille der Kirche seiner Form nach, als für die Mitglieder derselben verbindlich ist, (oder als ihr Wille betrachtet werden soll) — sind der Gegenstand des formalen Kirchenrechts. Daher bestimmt es die Art, wie Kirchenordnungen gemacht werden sollen.

Die vertragsmäßig bestimmten Mittel, wie der Zweck der Kirche erreicht werden soll, sind der Gegenstand des materialen Kirchenrechts.

Das eine, so wie das andere, kann in das natürliche und positive Kirchenrecht eingetheilt werden. Das positive Kirchenrecht ist entweder ein göttliches oder ein menschliches Recht. Das erstere beruht zwar seinem Erkenntnißgrunde nach auf einer unmittelbaren Offenbahrung Gottes, aber der Grund, aus welchem es für eine gewisse Gesellschaft rechtliche Gültigkeit hat, liegt dennoch

in der freyen Uebereinstimmung ihrer Mitglieder. Das letztere muß jederzeit von dem Principe ausgehn: daß die sichtbare Kirche eine möglichst=vollkommene Darstellung der unsichtbaren seyn soll.

II. In der zweyten Bedeutung ist das Kirchenrecht ein Theil des angewendeten Staats= und Privat=Rechts.

A. Das Staatskirchenrecht (Jus publicum ecclesiasticum) ist das Staatsrecht, in wie fern die Kirche als der Gegenstand der Rechte der Staatsgewalt betrachtet wird.

Diese Rechte der Staatsgewalt in Beziehung auf die Kirche sind entweder objective oder subjective Rechte.

Die erstere sind bloß negativ, oder es sind diejenigen Rechte, die, nach dem zweyten Systeme über die Einheit des Staates und der Kirche, den Nahmen der relativen führten. *)

Die letztern bestehn in dem Befugnisse des Staats, Dienste und Abgaben von der Kirche wegen des Schutzes zu fordern, den er ihr angedeihen läßt. Hingegen kann er nicht von ihr verlangen, ihre Angelegenheiten so zu betreiben, wie es der Staat für sich am vortheilhaftesten hält.

*) Aber freylich mit andern Bestimmungen, als nach dem obigen Systeme.

Das Staatskirchenrecht kann, so wie überhaupt ein jedes Recht, in das natürliche und in das positive eingetheilt werden. Das letztere muß mit dem erstern übereinstimmen, wenn es anders den Nahmen eines Rechts nicht bloß seiner Form, sondern auch seinem Inhalte nach verdienen soll.

Daher sind die folgenden Principien von der Art, daß sie die Richtschnur eines jeden positiven Staatskirchenrechts enthalten:

1. Die Rechte eines Staatsbürgers sind von dem Glauben, zu dem er sich bekennt, so bald dieser Glaube nur mit der Sicherheit des Staates nicht im Widerspruche steht, völlig unabhängig. Dieses ist das Princip der Religionsfreyheit in politischem Sinne. Der Grund davon liegt darinne, daß eine Verfassung, die gegen dieses Princip liefe, dem obenerwiesenen Grundsatze, daß sich der Mensch bey der Errichtung des Staats eine vollkommene Religionsfreyheit vorbehalten hat, offenbahr entgegen seyn würde. Daher darf im Staate keine Kirche die herrschende seyn. Denn unter einer herrschenden Kirche versteht man eine Kirche, deren Mitglieder ausschließend die Rechte eines Staatsbürgers entweder ganz oder zum Theil ausüben. Daher kann es im Staate keine bloß tolerirten Kirchen geben, (als etwa in dem Sinne, daß der

Staat eine Religionsparthey, deren Lehre mit der Sicherheit des Staats im Widerspruche steht, nur so lange und unter der Bedingung aufzunehmen befugt ist, als sie nicht diese Lehren vorträgt oder in Ausübung bringt.) Denn Toleranz setzt jederzeit ein Recht voraus, das, was verstattet wird, wiederum zu verbiethen.

2. Alle Religionspartheyen im Staate sind in Beziehung auf die Ausübung ihrer Religion einander gleich, d. h. eine jede hat völlige Freyheit, ihrem Gotte so zu dienen, wie sie es nach ihren Ueberzeugungen für Pflicht hält. Dieses ist das Princip der bürgerlichen Freyheit der Unterthanen in Beziehung auf die Religion. Daher darf im Staate kein rechtlicher Unterschied zwischen der öffentlichen- und Privat-Religionsübung statt finden.

B. Das Privatkirchenrecht enthält die durch die Gesetze des Staats bestimmten Bedingungen, unter welchen die äußern Rechte der Kirche, als einer Gesellschaft, mit den Rechten aller anderen Unterthanen in Uebereinstimmung stehe. Es bestimmt daher 1. die persönlichen Rechte der Kirche d. h. es bestimmt die Grenzen ihrer Religionsfreyheit (in der zweyten Bedeutung.) Es bestimmt 2, die erworbenen Rechte derselben d. h.

es bestimmt, in wie fern die Kirche Eigenthum erwerben, und mit andern Verträge schließen kann oder nicht.

Staatsmaximen nach dem Systeme der Collegialisten.

Dieses System unterscheidet sich darinne sehr characteristisch von den beyden vorhergehenden, daß es die ganze Politik des Staates in Beziehung auf die Kirche darinne findet, daß er seinen Unterthanen eine vollkommene Religionsfreyheit gestattet. Das heißt mit andern Worten soviel, der Staat soll in Beziehung auf die Kirche überhaupt alle Politik bey Seite setzen, sowohl um den Zweck der Kirche, als um den seinigen durch die Kirche, zu befördern. Daher sieht man von selbst ein, daß und warum diese Rubrick hier wegfällt.

Zusätze.

I. Ueber die Vereinbarkeit der drey aufgestellten Systeme über die Einheit des Staates und der Kirche.

Die Vereinbarkeit der drey aufgestellten Systeme über die Einheit des Staates und der Kirche kann entweder in theoretischer oder in practischer Bedeutung genommen werden.

1. Sie sind theoretisch vereinbar, wenn die Principien des einen Systems auf dieselben Folgerungen hinleiten, die aus den Principien des andern in Beziehung auf die Einheit des Staates und der Kirche gezogen worden sind. — Allein die Unmöglichkeit einer solchen Vereinigung zwischen den obigen Systemen, ergiebt sich schon aus der Darstellung derselben.

Nur das dritte System scheint davon wenigstens zum Theil eine Ausnahme zu machen. Denn so gewiß auch in diesem Systeme die Staatsrechtlichen Principien, mit den Grundsätzen, nach welchen der Zweck und die Verfassung der Kirche bestimmt wurde, in dem genauesten wissenschaftlichen Zusammenhange stehn, so wird das Resultat, das dieses System in Beziehung auf die Einheit des Staates und der Kirche aufstellt, auch dann noch feststehn, wenn man den Zweck der Kirche in den Gottesdienst d. h. in äußere Handlungen, wodurch der Mensch die Gnade Gottes sich erwerben will, (nach dem zweyten Systeme) setzt.

Mit dem Systeme der Hierarchie kann es jedoch unter keiner Bedingung in Ueberstimmung gesetzt werden. Denn wollte man dadurch eine Vereinigung zwischen beyden zu stiften hoffen, daß man der Kirche eine von dem Staate, und dem Staate eine von der Kirche unabhängige Gewalt beylegte, die, ver-

möge der Verschiedenheit der Gegenstände, worauf sie sich beziehn, neben einander bestehn könnten, ohne daß die eine den Rechten der andern Eintrag thäte — ein Versuch, den der berühmte de Marca machte — so würde diese Vereinigung so wohl dem Systeme der Hierarchie, als dem Collegial-Systeme entgegenlaufen. Dem erstern — weil nach demselben der Staat der Kirche unterworfen ist. Dem letztern — weil es außer der Staatsgewalt keine andere Gewalt im Staate anerkennt.

Uebrigens kann von dieser Vereinbarkeit des zweyten und dritten Systems nicht der Einwurf entlehnt werden, als wäre es überflüßig gewesen, den Zweck und die Verfassung der Kirche, wie sie nach den Principien des dritten Systemes seyn soll, besonders darzustellen. Denn theils beruht auf dieser Darstellung die materiale Einheit, die nach diesem Systeme zwischen beyden Gesellschaften statt findet, theils gewährt sie allererst eine vollständige Einsicht in die Irrthümer, die den andern beyden Systemen zum Grunde liegen sollen.

2. Sie sind practisch vereinbar, wenn sie in einem und eben demselben Staate zugleich befolgt werden können. Dieser Fall ist nur unter der Bedingung denkbar, daß der Staat oder die Kirche auf die Rechte, die ihnen gegenseitig nach den verschiedenen Systemen, von welchen sie ausgehn, zu-

kommen, aus Politik in der Anwendung Verzicht thun.

Unter diesem Gesichtspuncte läßt sich a. eine Vereinigung des ersten und zweyten Systemes in der Erfahrung ganz wohl denken, ja selbst erwarten. — Die Hierarchie dürfte geneigt seyn, eine Staatskirchengewalt wenigstens den Worten nach einzuräumen, in wie fern der Staat das Interesse der Hierarchie zu dem seinigen macht. Der Staat wird eine Kirchengewalt anerkennen, in wie fern er dadurch die Absichten, die er mit der Kirche hat, am besten zu erreichen hofft. Beyde — die Kirche und der Staat — hoffen durch einen Umweg das desto gewisser und leichter zu erhalten, was sie nicht ohne Schwürigkeit auf dem geraden Wege durchsetzen könnten. Aber freylich ist dieses Band sehr leicht der Trennung unterwerfen. Es ist ein Waffenstillstand, den Erschöpfung beyden Partheyen abnöthigte. So lange die Verfassung des Staates und der Kirche unverändert bleibt, besteht die Freundschaft zwischen beyden, kleine Befehdungen abgerechnet, noch gut genug. Aber eine Neuerung in der einen oder in der andern, hat nothwendig einen Friedensbruch zur Folge. Daher ist es eine stillschweigende Clausel jenes Waffenstillstandes, in der Kirche und in dem Staate Alles beym Alten zu lassen.

b. Eben so läßt sich eine Vereinigung zwischen dem zweyten und dritten Systeme in der Erfahrung gar wohl erwarten. Der Staat, wenn er auch von den Principien des zweyten Systemes ausgeht, dürfte dennoch, von seinem wahren oder scheinbaren Vortheile überzeugt, zur Verstattung einer allgemeinen Religionsfreyheit geneigt seyn, die jedoch eigentlich nur den Nahmen einer Toleranz aller Religionen verdient, da sie bloß auf einer Vergünstigung des Staates beruht. Diese Maaßregel kann sich ihm dadurch empfehlen: daß sie die Zahl seiner Unterthanen, und die Betriebsamkeit derselben, die jederzeit mit ihrer Freyheit in einem nothwendigen Verhältnisse steht, vermehren und die Macht des Regenten, indem sie die Einheit des Volkes vermindert, erhöhen muß u. s. w. Ob wohl es immer mehr als zweifelhaft ist, in wie fern diese Politik für eine jede Staatsverfassung vortheilhaft seyn dürfte.

c. Bey weitem schwüriger dürfte eine Vereinigung zwischen dem ersten und dritten Systeme seyn: Ein Staat, der eine nach den Principien des dritten Systemes bestimmte Verfassung und Regierung hat, steht mit einer hierarchischen Kirchenverfassung zu sehr im Widerspruche, als daß er nicht von der Hierarchie das Aeußerste zu befürchten hätte. Die Hierarchie wird in einem solchen Staate aller Unter-

stützung von Seiten des weltlichen Arms beraubt, deren sie doch nicht füglich entbehren kann. — Hiermit wird jedoch nicht behauptet, daß der Staat eine hierarchisch regierte Kirche nach diesem Systeme unmöglich dulden könne: sondern nur, daß sie die Aufmerksamkeit des Staates ganz vorzüglich beschäftigen müsse, damit er nicht von ihr Angriffe auf seine Unabhängigkeit zu befürchten habe. Sie kann so lange sie nicht das Dogma von der Abhängigkeit des Staats, als religionswidrig verwirft, nur auf Toleranz Anspruch machen.

II. Die Religion, als Princip der Gesetzgebung. *)

Es soll hier nicht dieser Gegenstand in seinem ganzen Umfange untersucht, sondern nur der Einfluß gezeigt werden, den die drey möglichen Systeme auf die Beantwortung dieser Aufgabe haben.

I. Nach dem Systeme der Hierarchie ist es von selbst klar, daß die Religion ein Princip, und zwar das höchste, der Staatsgesetzgebung seyn muß, d. h. daß sich der Staat bey der Bestimmung des öffentlichen, und des Privatrechts nach den Forderungen der Religion (und der Kirche) zu richten hat.

Hingegen kann sie nach diesem Systeme nicht in dem Sinne Princip der Staatsgesetzgebung seyn,

*) M. s. Montesquieu Esprit des loix Liv. 24. 25.

daß der Staat die innere Verfassung der Kirche, theils überhaupt, theils zu seinem Vortheile bestimmen könnte. Denn diese ist nur durch die Gesetze der Kirche bestimmbar.

Die christliche Religion, als Princip der Staatsgesetzgebung betrachtet, läßt, so wie sie in den Schriften des neuen Bundes enthalten ist, die Freyheit des Gesetzgebers völlig unbeschränkt. Dennoch wußte sich die Hierarchie ihrer zu bedienen, um die Beförderung ihres Interesses unter göttlichem Ansehn von dem Staate zu fordern. Sie wußte ihm vorzüglich die Gesetze des jüdischen Staats, als verbindend für christliche Regenten vorzustellen: und mit diesem Satze wurde die christliche Religion, ein an Folgerungen sehr reichhaltiges Princip der Staatsgesetzgebung.

II. Nach dem Systeme der Territorialisten ist die Religion in so fern Princip der Gesetzgebung, als sich der Staat derselben bedienen kann, seine Verfassung und die Rechte der Unterthanen zu heiligen.

Man könnte einwenden, daß die Religion deswegen noch nicht den Nahmen eines Princips der Gesetzgebung verdiene, da nach diesem Systeme nicht das Gesetz durch die Religion, sondern die Religion durch das Gesetz bestimmt wird.

Allein dieser Einwurf läßt sich durch folgendes Dilemma heben: Entweder der Gesetzgeber findet schon unter seinem Volke eine Religion, oder er soll selbst der Stiffter derselben werden. Im erstern Falle muß er von den Grundsätzen der schon bestehenden Volksreligion, im zweyten von den Principien einer diesem Volke überhaupt angemessenen Religion ausgehn.

Ob die christliche Religion zu einer Staatsreligion tauglich sey, oder nicht? — ist eine Frage, die eigentlich nur von den Vertheidigern dieses Systemes aufgeworfen werden kann. Die verneinende Meinung scheint in der That sehr viel für sich zu haben, wenn man unter der Tauglichkeit einer Religion zur Staatsreligion diejenige Beschaffenheit derselben versteht, da sie, wenn ihre Lehren durch Staatsgesetze sanctionirt werden, dem Interesse des Staates in einem vorzüglichen Grade günstig ist — Selbst in dem Sinne hat man ihr diese Tauglichkeit absprechen wollen, daß ihre Lehren an sich, nicht das Beste eines einzelnen Staates, sondern das Beste der Menschheit überhaupt zum Zwecke haben. Eine Behauptung, die gewiß nicht dieser Religion zum Vorwurfe dienen kann.

III. Nach dem dritten Systeme kann die Religion in keiner Rücksicht als Princip der Gesetzgebung betrachtet werden. Denn sie ist nach den Grund=

sätzen desselben, weder der Zweck, noch der Gegenstand der Gesetze, (d. h. ein Mittel, dessen sich der Staat bedienen kann, seinen Zweck zu erreichen.)

Zwar könnte man dagegen folgenden Einwurf machen: Wenn sich eine gewisse Religionsparthey dahin vereiniget hätte, daß sie sich in Beziehung auf ein gewisses bürgerliches Geschäft nach den Grundsätzen ihrer Religion richten wollte — sollte nicht der Staat diesen Vertrag sanctioniren können? sollte er nicht, wenn ihm aus andern Gründen an der Heiligkeit dieses Geschäfts sehr viel gelegen wäre, die Religion als ein Mittel gebrauchen können, seinen Zweck desto gewisser zu erreichen? Denn eigentlich kann man gar nicht behaupten, daß in diesem Falle die Religionsfreyheit der Unterthanen der Staatsgewalt unterworfen wird. Sondern der Gesetzgeber bedient sich der Religion nur in so fern als eines Mittels, seinen Zweck zu erreichen, als sie schon ohne sein Zuthun in diesem Verhältnisse zu seinen Absichten steht. — Ein Beyspiel wird den Sinn dieser Einwendung anschaulicher machen. Die meisten christlichen Religionspartheyen kommen darinne mit einander überein, daß der eheliche Vertrag nur mit gewissen religiösen Feyerlichkeiten geschlossen, und entweder gar nicht, oder nur unter gewissen durch die Religion bestimmten Bedingungen getrennt werden könne. — Sollte nicht der

Staat, der an der Heiligkeit dieses Vertrages ein so großes Interesse hat, befugt seyn, die Kirchenstatute in diesem Punkte zu Staatsgesetzen zu erheben?

Aber dennoch ist dieser Einwurf bloß scheinbar. Auch in diesem Falle ist der Staat nicht berechtiget, die Religion als Mittel zu seinen Zwecken zu gebrauchen. Denn indem er die Statuten der Kirche zu Staatsgesetzen erhebt, beschränkt er die Freyheit der Unterthanen, diese Statute in jedem Augenblicke zu verändern, die ein wesentlicher Theil ihrer Religionsfreyheit überhaupt ist. Immerhin können sich diese vereinigen, einem gewissen bürgerlichen Vertrage nur in so fern rechtliche Gültigkeit einzuräumen, als er nach den Principien ihrer Religion gültig ist. Diese Uebereinkunft wird selbst im Staate so lange rechtliche Gültigkeit haben, als die Contrahenten Mitglieder dieser Kirche seyn wollen, (und so lange nicht der Staat ein anderes festgesetzt hat.) Aber weiter darf sie sich auch nicht erstrecken. Sobald sie aus dieser Verbindung heraus treten, hängt die Gültigkeit des Vertrags nur von dem gemeinen Rechte ab.

Die Politik dürfte wohl den Gesetzgeber auf dasselbe Resultat führen. Doch hier ist nicht von dem, was rathsam ist, sondern davon, was Recht ist, die Rede.

Zweyter Abschnitt

von der

Einheit der Kirche und des Staats in Beziehung auf die deutsche Staatsverfassung.

Einleitung.

Wenn die Anwendbarkeit der drey aufgestellten Systeme über die Einheit des Staates und der Kirche auf einen besondern Fall untersucht wird, so können entweder die Principien einer gewissen Kirche oder die Verfassung eines gewissen Staats damit verglichen werden. Hier soll das Letztere geschehn, und es kommt also vorzüglich darauf an, ob der Staat, welcher der Gegenstand dieser Untersuchung ist, (das deutsche Reich) der Kirche, oder ob die Kirche diesem Staate, oder ob weder dieser Staat der Kirche, noch die Kirche diesem Staate unterworfen ist?

Die Auflösung dieses Problems*) hat in Beziehung auf Deutschland ihre ganz eignen Schwierigkeiten.

Eine Schwierigkeit liegt schon in der besondern Verfassung des deutschen Reichs, da es in der einen Rücksicht als ein einziger Staat, in der andern aber als ein Inbegriff mehrerer Staaten betrachtet werden muß. Dieser Umstand vervielfältiget nicht bloß den Gegenstand der Untersuchung, sondern erschwert die Auflösung jener Aufgabe auch dadurch, daß er die Einheit des Staats und der Kirche in Beziehung auf die einzelnen deutschen Länder auf die Bedingungen einschränkt, unter welchen sie mit der Einheit beyder Gesellschaften, dem Reichsstaatsrechte nach, übereinstimmt.

*) Es ist dem Verfasser kein Schriftsteller bekannt, der diese Aufgabe in ihrer ganzen Allgemeinheit beantwortet hätte. Nur die Schriftsteller verdienen hier etwa einer Erwähnung, die die verschiedenen Systeme untersucht haben, aus welchen die Kirchengewalt der protestantischen Landesherrn abgeleitet werden kann, z. B. Dan. Nettelbladt de tribus systematibus doctrinae de jure sacrorum dirigendorum domini territorialis Evangelici quoad ecclesias Evangelicas sui territorii. In s. Obss. juris eccles. Hal. 1783. 8. und die von ihm §. 1. not. d. angeführten Schriftsteller. Ferner: Schnaubert vom Grunde der den evangelischen Landesherren in Kirchensachen zustehenden Gerechtsamen. In s. Beytr. zum deutschen Staats- und Kirchenrechte. 1. Th. (Gießen 1782. 8.) die 11te Abh.

Eine andere Schwierigkeit entsteht aus der Verschiedenheit der in Deutschland aufgenommenen Kirchen. So wie ein System, mehr als das andere mit dem Glauben der einen oder der andern übereinstimmt, so haben auch die Schriftsteller dieser Kirchen bald das eine, bald das andere System in Beziehung auf Deutschland in Schutz genommen. Ja die Gesetze selbst enthalten unverkennbare Spuhren von den verschiedenen religiösen Ueberzeugungen ihrer Urheber. *)

Eine dritte mit der vorigen verwandte Schwierigkeit liegt in der successiven größtentheils gewaltsamen Entwickelung der deutschen politischen Kirchenverfassung. Wenn man die Begebenheiten untersucht, durch welche diese ihre gegenwärtige Form erhielt, so liegt es wohl am Tage, daß die Principien aller der oben aufgestellten Systeme über die Einheit des Staates und der Kirche bey der Ausbildung derselben thätig waren. Lange Zeit hindurch hatte das System der Hierarchie das Uebergewicht. Denn der Fall desselben ist nicht

*) Den Geist des Westphälischen Friedens schildern, sollte wohl eigentlich so viel heißen, den Einfluß angeben, den die verschiedenen, religiösen und politischen Ueberzeugungen der Paciscenten auf seinen Inhalt hatten. — Indessen hat man diesen Ausdruck auch in einer andern Bedeutung genommen.

sowohl in die Zeiten des K. Ludwig zu setzen, *) als von dem Verfalle des päbstlichen Ansehens, von der gestiegenen Macht des Kaysers und der Stände (im 15ten Jahrhunderte) oder vielleicht erst von der Reformation an zu rechnen. Mit dieser Begebenheit, die eben so sehr in politischer, als in religiöser Rücksicht, eine Revolution war, eröffnet sich ein neuer Schauplatz in der Geschichte des deutschen Reichs. Das zweyte und dritte System über die Einheit des Staates und der Kirche — jenes von dem Kayser, den catholischen Ständen, und selbst (aus politischen Gründen) von der Hierarchie; **) dieses von den Protestanten vertheidigt ***) — käm-

*) Man nimmt diese Epoche gewöhnlich wegen der berühmten Const. de libert. Imp. v. 28. Aug. 1338. und wegen des ersten Chur-Vereins v. 15 Jul. d. J. an. Aber wenigstens in praxi wurde die Unabhängigkeit des Staates von der Kirche erst weit später gültig gemacht. Ueber die Schriften, die bey dieser Gelegenheit erschienen, vgl. m. Pütters Lit. des d. Staats-R. 1 Th. S. 67. ff.

**) Daß die Kriege in Deutschland im 16ten und 17ten Jahrhunderte, mehr aus politischen Gründen, als zur Vertheidigung des Glaubens geführt wurden, ist wohl jetzt eine allgemeinanerkannte Wahrheit.

***) Die Behauptung, daß die Protestantischen Stände von den Principien des Collegial-Systemes ausgiengen, ist nicht bloß aus den obenangeführten Grundsätzen ihrer Kirche, sondern auch aus der Forderung erweislich, die sie

pfen einen langen und blutigen Kampf um die Herrschschaft über Deutschland. Endlich unterliegt zum Theil das letztere. — War die Macht seiner Gegner die einzige Ursache dieser Niederlage?

Die deutsche Kirchenverfassung, das Product dieser einander widerstreitenden Kräfte, dürfte daher wohl schwerlich einem der obenaufgestellten Systeme ganz angemessen seyn. Es darf uns nicht befremden, wenn sie der eine aus diesem, der andre aus einem andern Gesichtspuncte beurtheilt. Vielleicht kann man nur Einseitigkeit im Urtheilen ihnen zum Vorwurfe machen.

So gewiß man daher bey der Anwendung der obigen Systeme auf einen bestimmten Staat, nur die Uebereinstimmung seiner Verfassung mit dem einen oder dem andern, in der Regel zu zeigen hat, so gewiß muß doch im gegenwärtigen Falle von der Anwendbarkeit aller jener Systeme auf die deutsche Staatsverfassung überhaupt die Rede seyn.

mehrmals an den Kayser und an ihre Mitstände thaten, daß man eine allgemeine Religionsfreyheit in Deutschland verstatten sollte. Denn diese ist der Punct, um welchen sich dieses ganze System dreht. Man vgl. Pütters Geist des Westph. Friedens. S. 361. f.

Es würde eben so unnöthig seyn, über die Wichtigkeit dieser Untersuchung nur ein Wort zu verliehren, als es vermessen wäre, den gegenwärtigen Versuch, für etwas anders, als für einen bloßen Entwurf, auszugeben.

Erste Abtheilung

von der

Anwendbarkeit des ersten Systemes über die Einheit des Staates und der Kirche auf die deutsche Staatsverfassung.

Wollte man die Anwendbarkeit des hierarchischen Systems über die Einheit des Staates und der Kirche auf Deutschland in dem Sinne behaupten, daß die deutsche Verfassung wirklich (in facto) eine mehr oder weniger vollkommene Darstellung dieses Systems enthalte, so würde man in der That mit den deutlichsten Aussprüchen der deutschen Reichsgesetze und mit den bekanntesten Grundsätzen unsrer Verfassung in einen offenbahren Widerspruch gerathen. Denn wie ließe sich, um nur dieses zu gedenken, mit einer solchen Behauptung die Unabhängigkeit des deutschen Reichs von einer jeden fremden Gewalt, oder die durch den Westphälischen Frieden sanctionirte Religionsgleichheit der catholischen und protestantischen Glaubensverwandten *) vereinigen? Jene ist dem höchsten Grundsatze des hierarchischen Systems, diese aber ihm in so fern entgegen, als nach dem hierarchischen Systeme die catholische Kirche die einzige herrschende Kirche im Staate (ja die einzige Kirche überhaupt) seyn darf.

*) J. P. O. V. 1.

Sondern es kann diese Frage (in wie fern das hierarchische System über die Einheit des Staates und der Kirche auf Deutschland anwendbar ist?) nur in dem Sinne aufgeworfen werden: Ob und in wie fern die deutsche Constitution von Rechtswegen (de Jure) den Principien des hierarchischen Systems angemessen seyn sollte?

Könnte die Anwendbarkeit dieses Systems auf Deutschland in der erstern Bedeutung gezeigt werden, so würde die aufgestellte Frage von einem Jeden, er möchte den Glauben der catholischen Kirche zu dem seinigen machen oder nicht, beantwortet werden können. Hingegen in der andern Bedeutung, in welcher sie allein aufgeworfen werden kann, kann sie nur von dem, der die Grundsätze dieser Kirche annimmt, gethan und beantwortet werden.

Dennoch würde dieser einen ganz falschen Weg einschlagen, wenn er nur überhaupt nach den Grundsätzen seiner Kirche die aufgeworfene Frage bejahen wollte. Freylich hätte er dann gewonnenes Spiel. Aber für die Andersdenkenden würden seine Gründe ohne Gewicht seyn. (Probatio in circulum) Sondern der Beweis, den er führt, muß nothwendig darauf gerichtet seyn, daß er die Principien seiner Kirche, als sanctionirt durch die deutsche Con=

stitution, und die (neuerlichen) Abweichungen dieser Verfassung von jenen Principien theils als widerrechtlich, theils als provisovisch damit vereinbar darstellt. — Diesen Weg soll daher auch die gegenwärtige Untersuchung einschlagen.

I. Um zu erweisen, daß das hierarchische System über die Einheit des Staates und der Kirche, von Rechtswegen auch für Deutschland gültig ist *), gehen wir von dem Satze aus: daß es bis zur Reformation beynahe in seiner ganzen Vollkommenheit durch die deutsche Constitution sanctionirt wurde. Den Beweis dieses Satzes wird man uns wohl erlassen, wenn man erwägt, daß die catholische Kirche bis zu dieser Periode die alleinherrschende Kirche in Deutschland war, daß sie eine von dem Staate völlig unabhängige Existenz und Verfassung hatte, daß der Staat (theils weil er nur aus Mitgliedern dieser Kirche bestand, die zum Gehorsam gegen die geistliche Gewalt verpflichtet sind, theils wegen der kayserlichen Advocatie über die Kirche und den päbstlichen Stuhl, theils weil das Oberhaupt des Reichs seine Krone aus den Händen des Pabstes und der Bischöfe empfieng) dieser Kirche unterworfen war.

*) Das System, das hier vertheidigt werden soll, wurde ehemals das System der Papo Cäsarie genannt.

Nur eine einzige ziemlich scheinbare Einwendung gegen diese Behauptung könnte man daher entlehnen, daß schon in dieser Periode der Grundsatz durch die deutschen Reichsgesetze festgestellt wurde: daß die kayserliche Würde und Gewalt unmittelbar und allein von Gott sey, und daß derjenige, welcher, bey erledigtem Reiche, von allen oder von den meisten Churfürsten zum Könige oder Kayser erwählt würde, vermöge dieser Wahl für einen König und Kayser zu halten sey, und die Regierung des Reichs übernehmen könne, ohne dazu die Einwilligung und Bestätigung des Pabstes nöthig zu haben, und daß ihm alle dem Reiche angehörige und unterworfene Personen gehorchen sollten. *) — Denn steht nicht dieser Grundsatz mit den Forderungen, die die Hierarchie an den Staate macht, offenbahr im Widerspruche?

Um diesen Einwurf zu heben, braucht nicht etwa die Gültigkeit des Reichsgesetzes selbst, wodurch dieser Grundsatz aufgestellt wurde, anzufechten; so richtig auch die Bemerkung seyn dürfte, daß ein Gesetz, das gegen die Pflichten verstößt, die die Gesetzgeber einzeln, als Mitglieder der Kirche

*) Dieß ist der wesentliche Inhalt der bekannten Constitution de libertate Imperii, die unter dem Kayser Ludwig dem Bayer 1338. auf dem Richttage zu Frankfurth gemacht wurde. Sie steht in Schmausens Corp. J. pbl. S. 9.

betrachtet, auf sich halten, eben so wenig durch ihren vereinigten Willen verbindende Kraft erlangen konnte. Sondern dieses Gesetz steht in der That nicht mit dem Systeme der Hierarchie an sich, sondern nur mit einem Auswuchse desselben im Widerspruche.

Es wurde, zu Folge der Geschichte, den Behauptungen des Pabstes entgegengesetzt, der dem Kayser die Reichsregierung, ehe er von ihm bestätiget worden wäre, streitig machte, und sich bey dieser Bestätigung eines Urtheils über die Tauglichkeit des Erwählten zum deutschen Throne anmaaßte. *) Diese Ansprüche konnten, theils als Forderungen des Pabstes, nach dem bischöfflichen Systeme mit Recht bezweifelt werden, theils waren sie, als Forderungen der Hierarchie überhaupt, nach den eignen Grundsätzen derselben, vermessen. Denn so gewiß auch nach denselben der Kirche das Recht zukommt, den Regenten des Staats zu weihen und zu bestätigen, so soll doch dadurch die Wahlfreyheit eines Volks, so bald nur der Erwählte nicht von der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen (ein Kätzer) ist, auf keine Weise beschränkt werden. Der Pabst, der diese Grenze überschritt, wurde mit Recht von

*) Vgl. F. D. Häberlins Reichsgeschichte III. B. bes. S. 320. ff.

der Kirche zu seiner Pflicht zurückgerufen. Wie wenig hingegen das Recht der Kirche, einen Kätzer von dem deutschen Throne auszuschließen, durch dieses Gesetz aufgehoben wurde, beweist selbst die Geschichte des Kaysers, der es veranlaßte.

II. Daß der Grundsatz des ältern deutschen Staatsrechts, der die Principien der Hierarchie in Beziehung auf Deutschland bestätigte, durch die Reformation erschüttert worden ist, und seine Anwendbarkeit in Praxi größtentheils verlohren hat. — Daran läßt sich freylich nicht einen Augenblick zweifeln. Aber eine andre Frage ist es: ob die Deutsche Verfassung, in wie fern sie von jenem Grundsatze abweicht, als rechtmäßig betrachtet werden kann? ob er nicht wenigstens in der Theorie noch immer feststeht? — Und diese Frage muß man allerdings bejahen. —

Sie läßt sich am Ende auf die allgemeine Untersuchung zurückführen: In wie fern durch eine Revolution überhaupt eine rechtmäßige Verfassung begründet werden kann? — Denn wenn man unter einer Revolution, eine gewaltsame Veränderung einer bestehenden Staatsverfassung versteht, so verdient die Reformation in mehr als einer Rücksicht diesen Nahmen. Sie vernichtete gewaltsam die bestehende

Verfassung der Kirche, die theils an sich, theils in wiefern sie durch die deutsche Constitution sanctionirt war, als Staatsverfassung betrachtet werden muß: Sie errang den protestantischen Landesherren eine Gewalt, die sie bisher nicht gehabt hatten; und die Verträge, denen die protestantische Kirche ihre politische Existenz in Deutschland verdankt — der Passauer Vertrag, der Religions- und der Westphälische-Frieden, — sind insgesamt mit den Waffen in der Hand dem catholischen Religions-Theile abgenöthiget worden.

Bey der Beantwortung dieser allgemeinen Frage, auf die wir uns also allein beschränken können, kommt es vorzüglich darauf an, daß wir das, was an sich recht ist, von dem, was in Beziehung auf die Urheber einer Revolution rechtmäßiger Weise geschehn kann, unterscheiden.

Wir untersuchen zuerst den letztern Punct. — Wenn man also fragt, was in Beziehung auf die Urheber einer Revolution rechtmäßig geschehen kann, so ist es nach allgemeinen von unserem Systeme ganz unabhängigen Grundsätzen *), ja selbst nach dem Zeugnisse des moralischen Gefühls, vollkommen richtig, daß sie sich nicht über Unrecht beschweren

*) M. s. Kants metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre S. 197. u. 158.

können, wenn der von ihnen aus dem Besitze seiner Rechte vertriebne Theil Gewalt mit Gewalt vertreibt; wenn er früher oder später die Verfassung, die sie gewaltsam einführten, wieder umstürzt. Denn niemanden geschieht Unrecht, wenn er nach derselben Maxime behandelt wird, die er zuerst gegen Andre befolgte. — Dieses auf den vorliegenden Fall angewendet, — kann sich der protestantische Religionstheil in Deutschland nicht über Unrecht beschweren, wenn der Catholische die Verfassung, die jener gewaltsam vernichteten, durch Gewalt wiederum herzustellen sucht.

Eine andere Frage ist es freylich, was in dieser Hinsicht an sich (nach den Principien der Gerechtigkeit überhaupt) Rechtens ist? Bey dieser Untersuchung müßte man zwischen dem Rechte zu einer Revolution, und zwischen der Rechtmäßigkeit der durch sie begründeten Verfassung, sorgfältig unterscheiden. Wenn auch das erstere schlechterdings geläugnet werden müßte, so könnte dennoch vielleicht der Satz vertheidiget werden, daß es (an sich) eben so ungerecht sey, eine durch eine Revolution begründete Verfassung umzustürzen, als eine Revolution zuerst anzufangen.

Allein bey dieser Frage brauchten wir uns hier nicht lange zu verweilen. Wenn nur die Recht-

mäßigkeit einer Gegenreformation in Beziehung auf unsre Gegner nach allgemeinen von unserem Systeme unabhängigen Grundsätzen feststeht, so hängt die Beantwortung der zweyten Frage von unserer Willkühr d. h. von den Grundsätzen unsrer Kirche ab. Nach diesen aber ist es ausgemacht gewiß, daß sowohl eine jede von dem Systeme der Hierarchie abweichende Verfassung, als ins besondere die Deutsche, in wie fern Gewalt dieses System daraus verdrängt hat, widerrechtlich ist; daß diese Verfassung, wenn man untersucht, was sie von Rechtswegen seyn sollte, und nicht was sie in der Erfahrung ist, noch immer nach den Principien dieses Systems beurtheilt werden muß; daß mithin eine Gegenreformation nicht bloß an sich rechtmäßig, sondern selbst die heiligste Pflicht des Regenten ist.

Gegen diese Schlußfolge könnten unsre Gegner nur dann einen gegründeten Einwurf machen, wenn die Reformation die catholische Kirche in Deutschland geradezu vernichtet hätte. Denn in diesem Falle würden wie zwar die gegenwärtige Verfassung Deutschlands überhaupt als unrechtmäßig verwerfen, aber doch nicht behaupten können, daß sie noch jetzt nach ihren wahren Principien eine Darstellung des hierarchischen Systems seyn sollte. Allein so existirt nicht bloß diese Kirche, als eine

herrschende und von dem Staate unabhängige Kirche in Deutschland, sondern sie hat selbst ihre Ansprüche auf die Alleinherrschaft, und auf die Oberherrschaft über den Staat durch mehr als eine Stelle in den Reichsgesetzen zu retten gewußt. *)

III. Die Folgen dieses Systems, die nur unsre Gegner schrecklich finden können, liegen zum Theil schon in dem, was bisher darüber gesagt worden ist. — Wir heben die vorzüglichsten darunter aus: **)

A. Alle die Verträge, durch welche das System der Hierarchie in Deutschland aufgehoben oder beschränkt worden ist, sind rechtswidrig und ungültig. — Die Nothwendigkeit, sie zu beobachten, beruht ganz allein auf Maximen der Politik. Daher darf und soll der catholische Religionstheil sie aufheben,

*) Z. B. durch die Wahlcap. I. 1. »Zum ersten, daß wir in Zeit solcher unserer königlichen Würde, Amt und Regierung der Christenheit, den Stuhl zu Rom, päbstliche Heiligkeit, und christliche Kirche als derselben Advocat in gutem treulichen Schutz und Schirme halten sollen und wollen«; ferner durch den W. F. V. 48.

**) Zu den minder wichtigen dürfte auch diese gehören, daß der Kayser verpflichtet ist, allen Eingriffen zu steuern, die sich ein catholischer Landesherr in die Verfassung seiner Kirche erlauben wollte. M. vgl. die Wahlcap. I. 2. —

so bald er nur hoffen kann, mit Gewalt durchzudringen. Daher darf und soll ein jeder catholischer Landesherr diese Verträge, oder Religionsversicherungen, die er seinen Unterthanen ertheilte, in allen Fällen brechen, wo er nur hoffen kann, durch List oder Gewalt seinen Endzweck zu erreichen. *)

B. **Der einzige Gesichtspunct, aus welchem diesen sogenannten Verträgen eine rechtliche Gültigkeit beygelegt werden kann, ist dieser: daß man sie, als Privilegien betrachtet, die der catholische Religionstheil dem protestantischen auf unbestimmte Zeit (ad beneplacitum) einräumte.** Denn das System der Hierarchie, das durch das deutsche Staatsrecht des Mittelalters sanctionirt wurde, kann, so lange eine catholische Kirche in Deutschland existirt, nur auf diese Art, als rechtmäßig beschränkt, gedacht werden. Dieses

N 2

*) Alle diese Behauptungen sind mehr, als einmal, von catholischen Schriftstellern, insbesondere in der Periode, die zwischen den Religions- und Westphälischen-Frieden fällt, aufgestellt und vertheidiget worden. M. s. Pütters Geist des Westphälischen-Friedens S. 343. ff. und dessen Handbuch der T. Reichshistorie S. 583. 653. — Der W. F. (V. 50.) und andere Umstände haben sie in neuern Zeiten behutsamer gemacht.

zugegeben, müssen selbst unsre Gegner einräumen, daß diese angeblichen Verträge von uns willkührlich verletzt werden können; daß der Sinn derselben, in so fern sie zum Nachtheile der Hierarchie gereichen, so sehr, als möglich, beschränkt werden muß, (Privilegium est strictissimae interpretationis.) *)

C. Die Kirchengewalt, die die protestantischen Landesherren über ihre Glaubensverwandten ausüben, kann ihrem durch das deutsche Reichsstaatsrecht bestimmten Rechtstitel nach, nur als eine von der catholischen Kirche ihnen provisorisch-übertragene Gewalt betrachtet werden.

Auf diesem Grundsatze beruht das sogenannte Episcopal-System, in wie fern man darunter dasjenige System versteht, nach welchem die protestantischen Landesherren — nur vermöge der Verträge, durch welche die Bischöfe der catholischen Kirche ihrer Kirchengewalt in Beziehung auf die Protestanten entsagt und auf die protestantischen Stände überge-

*) Als Beyspiel kann das Simultaneum dienen, dessen Einführung durch den dies und annus decretorius nicht verbothen seyn wird.

tragen haben, eine Gewalt über ihre Kirche auszuüben befugt sind. *)

Dieses System steht mit den bisher aufgestellten Grundsätzen unwidersprechlich fest. Denn die Reformation und die damit in Verbindung stehenden Anmaaßungen der deutschen protestantischen Landesherren waren, wie selbst die Mitglieder dieser Kirche einräumen müssen **), wenigstens so lange unrechtmäßig, als sie nur auf Gewalt beruhten und nicht durch Verträge von dem andern Religionstheile anerkannt waren. Diese Verträge sind aber nicht bloß in so fern der Rechtsgrund jener Gewalt der protestantischen Fürsten über die Kirche ihres Landes, als die catholische Kirche dadurch ihrem bisherigen Rechte entsagte, (d. h. im negativen Sinne;) sondern auch in so fern, als diese Gewalt als übertra-

*) Von den Vertheidigern desselben s. Nettelbladt a. a. O. §. 6. Man würde sich sehr irren, wenn man bey allen einen bestimmten Begriff von diesem Systme und von den Principien desselben erwartete. Mehrere z. B. Carpzov drücken sich so unbestimmt darüber aus, daß man sie mit eben so vielem Rechte zu den Territorialisten rechnen könnte.

**) M. s. das Repertor. des T. Staats- und Lehn-Rechts IV. Th. unter d. Worte: Religions-Friede §. 8. — Mit Recht wird hier die entgegengesetzte Meinung Pütters (in der Entwickelung der D. Staatsverfassung I. 408. u. 422.) getadelt, dessen Partheylichkeit für die protestantische Kirche bekannt genug ist.

gen durch jene Verträge auf die protestantischen Landesherren betrachtet werden muß. (D. h. in positiven Sinne.) Denn nach den Grundsätzen der catholischen Kirche ist nur der, welchen sie dazu bevollmächtiget hat, zur Ausübung der geistlichen Gerichtsbarkeit überhaupt befugt.

Die Worte deren sich die Paciscenten bedienen, stimmen hiermit vollkommen überein. *) Die Bischöfe der catholischen Kirche thun nicht etwa schlechthin auf die geistliche Gerichtsbarkeit, die ihnen bisher ausschließend in Deutschland zugestanden, hatte, Verzicht. Hätten sie sich dieses Ausdrucks

*) Es gehören hierher folgende beyde Stellen: 1) in dem Rel. Frieden v. J. 1555. §. 20. Soll die geistliche Jurisdiction — wider der A. C. Religion, Glauben, Bestellung der Ministerien, Kirchen-Gebräuchen, Ordnungen und Ceremonien, so sie aufgericht, oder aufrichten möchten, bis zu endlicher Vergleichung der Religion, nicht exercirt, gebraucht, oder geübt werden, sondern derselbigen Religion, Glauben, Kirchen-Gebräuchen u. s. w. — ihren Gang lassen, und kein Hinderniß oder Eintrag dadurch beschehen, und also hierauf — bis zu endlicher christlicher Vergleichung der Religion die geistliche Jurisdiction ruhen, eingestellt und suspendirt seyn und bleiben. 2. In dem West. F. Art. V. §. 48. Jus dioecesanum et tota jurisdictio ecclesiastica cum omnibus suis speciebus, contra A. C. electores, principes, Status (comprehensa libera Imperii nobilitate) eorumque subditos — usque ad compositionem Christianam dissidii religionis suspensa esto.

bedient, so könnte man wenigstens nach den Worten dieser Verträge (ob wohl nicht nach dem Geiste derselben) behaupten, daß diese Erklärung des catholischen Religionstheils, eine im negativen Sinne, den Rechtsgrund der den protestantischen Landesherren zustehenden Kirchengewalt enthielten. Sondern es soll nur die bischöfliche Gerichtsbarkeit über die protestantische Kirche so lange ohne Kraft (Suspendirt) seyn, als die Religionsstreitigkeiten zwischen beyden Kirchen nicht in der Güte verglichen sind. Dieß heißt mit andern Worten so viel: Die Ausübung der geistlichen Gerichtsbarkeit sollte noch ferner, als das ausschließliche Recht der catholischen Bischöfe, in Deutschland betrachtet werden, und nur die Ausübung desselben, sollte in Beziehung auf die protestantische Kirche bis auf einen bestimmten Fall aufgehoben seyn. Dieses zugegeben, so ist die Kirchengewalt der protestantischen Landesherren, nur in so fern als eine rechtmäßige Gewalt mit dem fortdauernden Recht, der catholischen Bischöfe vereinbar, als sie als eine von der catholischen Kirche auf die protestantischen Fürsten übertragne Gewalt betrachtet wird d. h. als die Einwilligung der catholischen Kirche der positive Rechtsgrund derselben ist.

Die Wahrheit dieses Systems ist so einleuchtend, daß auch protestantische Schriftsteller, insbe=

sondere die ältern unter ihnen, die Grundsätze desselben vertheidigen und selbst die ersten Bearbeiter desselben waren. *) Ja die protestantischen Fürsten haben sich oft in öffentlichen Urkunden Bischöfe ihres Landes, und die ihnen zustehende Kirchengewalt eine bischöfliche Gewalt genannt. **)

Zwar hat es in neuern Zeiten fast alle seine Anhänger unter den Protestanten verlohren. Aber die Gründe, mit welchen sie dagegen gestritten haben, machen weder ihrer Unpartheylichkeit, noch ihrem Scharfsinn, oder ihren publicistischen Kenntnissen sonderliche Ehre. Bey der Prüfung derselben können wir uns auf die Erklärung einschränken, die sie von den hierhergehörigen Gesetzstellen machen. Denn die letzten Principien unseres Systems lassen sie selbst, bey ihrem Angriffe darauf, größtentheils unberührt, und den Grund, den man dafür aus den angeführten Erklärungen der protestantischen Fürsten entlehnen könnte, wollen wir ihnen gern Preis geben.

Alle Einwürfe, die sie dagegen machen, drehen sich am Ende um folgende beyde Behauptungen her=

*) Denn Matthias Stephani und Theodor Reinkingk, die ersten welche dieses System mit Gründen unterstützten, (S. Nettelbladt a. a. O. §. 6.) waren Protestanten. (S. Pütters Lit. des d. St=R. I. S. 159. u. 174.)

**) Vgl. v. Meiern Acta pacis Westphalic. T. II. S. 747.

am: 1. Die geistliche Gerichtsbarkeit der catholischen Bischöfe über die protestantische Kirche sey in der That durch jene Gesetze schlechthin aufgehoben worden, (und mithin könnten jene Verträge höchstens nur im negativen Sinne als der Rechtsgrund der den protestantischen Landesherren zustehenden Kirchengewalt betrachtet werden.) Denn der Fall, bis auf welchen sie suspendirt wird, sey im Grunde von der Art, daß er niemals eintreten könne. *) Allein dieser Einwurf ist in der That zu unerheblich, (da er auf einer offenbahren Verwechselung einer in thesi- und einer in hypothesi unbedingten Verzichtleistung beruht) als daß er eine ernsthafte Widerlegung verdiente.

2. Erheblicher scheint ein anderer zu seyn **), daß nehmlich in dem Religions- und in dem West-

*) M. s. Pütters Erört. und Beyspiele des deutschen Staats- und Fürstenrechts II. B. I. Heft Gött. 1794. 8. S. 61. »Diese Suspension«, sagt der Verfasser, (der geistlichen Gerichtsbarkeit) »hätte also wieder ein Ende nehmen können, wenn jene Vergleichung (in Ansehung der Religion) erfolgt wäre. Da sie aber nicht erfolgt ist, und höchst wahrscheinlich nie erfolgen wird; so verstand sich schon von selbst, daß die Suspension, wie sie unter einer nie zu erwartenden resolutiven Bedingung geschehen ist, die Kraft einer völligen Aufhebung haben müsse.«

**) M. s. Boehmers Princ. J. can. in praef. §. 9. Tandem in pace religiosa, sagt' er, de jurisdictione episcopali,

phälischen Frieden der hier nur eine Bestätigung des erstern enthält) gar nicht davon die Rede sey, welche Rechte ein protestantischer Landesherr in Beziehung auf seine Kirche haben solle, sondern nur davon, welcher Rechte sich eine Kirche über die andere in Deutschland nicht anzumaaßen habe. Die protestantische Kirche behauptete, der geistlichen Gerichtsbarkeit der catholischen Bischöfe nicht ferner unterworfen zu seyn. Dieser Glaubensartikel der Protestanten wird hier zu einem rechtlichen Grundsatze erhoben. Hiermit erhielt diese Kirche zugleich die völlige Freyheit, ihre Verfassung willkührlich zu bestimmen, oder es wurde dadurch zugleich ein anderer damit in Verbindung stehender Grundsatz derselben stillschweigend eingeräumt, daß die Kirche alle Einrichtungen treffen könne, wodurch sie ihre Verfassung dem Vorbilde der unsichtbaren Kirche zu nähern hoffte. Wenn sie daher den Landesherrn zu ihrem Oberhaupte machte, so ist in diesem Vertrage und nicht in der Einwilligung der catholischen Bischöfe der positive Rechtsgrund seiner Gewalt zu suchen.

Allein wenn man auch alle die Vordersätze einräumt, aus welchen dieser Schluß gefolgert wird,

non tanquam de causa superioritatis territorialis, sed unice de ea, tanquam de causa religionis transactum est. u. s. w. u. Pütter a. a. O. S. 63. ff.

so läßt sich dennoch die Richtigkeit des Letztern mit vollem Rechte in Anspruch nehmen. Wir wollen einräumen, daß die protestantische Kirche so wohl überhaupt, als die einzelnen Gemeinden derselben durch jene Verträge die völlige Freyheit erhielten, das Kirchenregiment einem Subjecte zu übertragen, welchem sie nur immer wollten. Denn niemanden wird es wohl beyfallen, zu behaupten, daß die katholische Kirche den protestantischen Landesherren die Gewalt über die Kirchen ihres Landes ausdrücklich übertragen hätte. Aber so lange unsre Gegner den Beweis nicht entkräftet haben, den wir oben darauf bauten, daß in jenen Gesetzen die geistliche Gerichtsbarkeit der kathol. Bischöfe nur suspendirt worden ist — und sie haben ihn auf keine Weise entkräftet — so muß ein jeder Vertrag, wodurch die protestantische Kirche ihre Verfassung bestimmte, dem deutschen Reichsstaatsrechte nach so betrachtet werden, als hätte sie ihn vermöge eines ausdrücklichen von der katholischen Kirche erhaltenen Auftrages geschlossen. Nicht mehr und nicht weniger wollten wir damit sagen, wenn wir jene Reichsgesetze für den positiven Rechtsgrund der landesherrlichen Gerichtsbarkeit in geistlichen Sachen ausgeben. Die Freyheit, der protestantischen Kirche willkührlich ihre Verfassung zu bestimmen, ist mit diesem Satze sehr wohl vereinbar.

Uebrigens hat dieses System, auf die Rechte der deutschen protestantischen Landesherren über die Kirche selbst, keinen weitern Einfluß. Diese müssen aus andern Quellen abgeleitet werden, deren Aufsuchung hier nicht für uns gehört. Denn daß ein protestantischer Landesherr dieselben Rechte über seine Kirche habe, die der Bischof in seinem Sprengel hat, ist nicht etwa eine nothwendige Folge dieses Systems; so gewiß es auch ist, daß sich die Verfassung dieser Kirche nach der Analogie der catholischen Kirchenverfassung gebildet hat,*) so häufig auch die protestantischen Rechtsgelehrten nach diesem Gesichtspuncte die Rechte der Landesherren an ihrer Kirche bestimmt haben.**) — Höchstens könnte man vielleicht behaupten, daß ein protestantischer

*) Vgl. Seckendorfs hist Lutheranismi an mehrern Stellen

**) M. s. z. B. Heinr. Linckens tr. de jure episcopali. Nostri instituti est, »sagt er in der Vorrede«, singulas functiones juris episcopalis non solum ex principiis suis deducere, sed et perpetua ad ecclesias protestantium applicatione — ita declarare, ut B. Lector — reapse videat et experiatur, Jurisdictionem ecclesiasticam, atque Jus Dioecesanum episcoporum Catholicorum in Imperio nostro ratione Protestantium quidem suspensum, non tamen propterea jus episcopale plane sublatum, sed in Proceres potius Evangelicae religionis translatum esse, qui illud, utut modo a regulis juris canonici diverso, hodienum in suis territoriis exercent, prout ex ipso tractatu fusius apparebit.

Landesherr bey der Regierung seiner Kirche nur dann rechtmäßig verfahre, wenn er sie im Geiste der Hierarchie beherrscht. Denn man kann allerdings annehmen, daß ihm die Hierarchie, von der sich seine Gewalt herschreibt, diese Maxime stillschweigend zur Pflicht machte.

Wie reich an Folgen diese Maxime seyn würde, oder vielleicht schon gewesen ist, sieht man wohl von selbst ein! —

Zusatz.

Ueber die Mittel, Theorie und Praxis mit einander in Uebereinstimmung zu setzen.

Theorie und Praxis stehen also in Deutschland nach den Grundsätzen des hierarchischen Systems, offenbahr mit einander im Widerspruche. Diesen Widerspruch zu heben, d. h. das hierarchische System in seiner ganzen Vollkommenheit in Deutschland wiederherzustellen — ist in der That keine kleine Aufgabe. Da sie doch aber schlechterdings gelöst werden muß, so fragt sichs, durch welche Mittel jener Zweck erreichbar seyn würde?

Eigentlich ist es ein doppelter Plan, den wir verfolgen müssen. Theils soll die catholische Kirche

wieder zur alleinigen oder doch zur alleinherrschenden Kirche in Deutschland erhoben, theils der Staat dieser Kirche unterworfen werden. Allein wenn nur einmal der erstere Endzweck erreicht wäre, so würde der andere schon von selbst erfüllt werden. Bis dahin soll die Hierarchie auf diesen letztern Zweck so wenig durch besondere Mittel hinarbeiten, daß sie ihn selbst nicht einmal öffentlich werden lassen darf. Daher soll auch bey der Auflösung jener Aufgabe nur von den Mitteln die Rede seyn, durch welche der erstere Zweck erreichbar ist.

Ob übrigens die catholische Kirche in Deutschland diesen Endzweck hat und diese Mittel anwendet, oder nicht? — das setzen wir hier ganz bey Seite. Ob wohl diese Maxime in dem Systeme der Hierarchie nothwendig liegt, so folgt doch daraus noch nicht, daß auch die catholische Kirche in Deutschland darnach verfährt. Eben so wenig, als ein Mensch, der sich zu einem gewissen Systeme bekennt, deswegen auch immer darnach handelt.

Es scheinen also die Maximen, welche die katholische Kirche in Deutschland befolgen muß, um die Verirrten in ihren Schooß zurückzuführen, und sich zur allein-herrschenden Kirche zu erheben, vorzüglich folgende zu seyn:

1. Es ist nicht rathsam, das System der Hierarchie vorjetzt durch Gewalt in Deutschland wieder herstellen zu wollen. — Dieselben Ursachen, aus welchen ähnliche Versuche im 16ten und 17ten Jahrhunderte scheiterten, scheinen größtentheils noch jezt vorhanden zu seyn. Noch scheint der protestantische Religionstheil dem katholischen an Kräften ziemlich gleich, und das politische Interesse der deutschen protestantischen Stände mit dem Interesse ihrer Kirche zu genau verwebt zu seyn. Ja es dürfte sogar der Geist der Zeit *) einem solchen Unternehmen neue Hindernisse entgegensetzen, durch die es schon allein fehlschlagen könnte. Gewalt ist höchstens nur in einzelnen Fällen anwendbar, aber im allgemeinen kann nur Schlauheit und Verstellung zum Ziele führen **).

2. Die Hierarchie muß die Machtvollkommenheit des Kaysers auf alle Art und Weise befördern. — Die Geschichte und eine

*) Dahin gehört, daß die öffentliche Meynung jezt ein gewisses politisches Gewicht erhalten hat, — daß der Drang nach Freyheit mehr, als jemals, in den Menschen rege geworden ist u. s. w.

**) Daher würde auch eine öffentliche Vertheidigung der hier aufgestellten Grundsätze dem Interesse der Hierarchie keinesweges zuträglich seyn.

nähere Einsicht in den Geist unserer Verfassung muß sie von der Richtigkeit dieser Maxime belehren. Das Interesse der Hierarchie und das Interesse des Kaysers sind so unzertrennlich mit einander verbunden, daß sie nicht von seiner Dankbarkeit, sondern von seinem eignen Vortheile die Unterstützung ihrer Absichten mit Recht erwarten kann *).

3. Die katholische Kirche muß insbesondere die protestantischen Landesherren auf alle Art und Weise in ihren Schooß zurückzuführen suchen. — Das wirksamste Mittel, das sie zu dem Ende anwenden kann, ist die Aussicht auf politische Vortheile, die sie ihnen eröffnen muß. — Durch Dispensationen kann sie die äußern Pflichten der Neubekehrten mit ihren religiösen Ueberzeugungen in Uebereinstimmung sezzen **). — Denn wenigstens anfangs könnte ein jeder unbehutsame Schritt, den sich der Neubekehrte zu Gunsten seiner Kirche erlaubte, die Vortheile nicht wenig schmälern oder verzögern, die diese von

*) Es ist eine Frage, die wohl nicht so leicht, als man gewöhnlich glaubt, zu beantworten seyn dürfte: in wie fern die Reformation dem Kayser mehr Vortheil oder mehr Nachtheil gebracht hat?

**) Dahin gehören z. B. die Indulte, wodurch ihnen der Besitz der ehemaligen Güther der catholischen Kirche noch ferner verstattet wird.

einem bedächtigern Verfahren ihres Sohnes erwarten kann. —

4. Die katholische Kirche muß unbedingten Gehorsam gegen die Obrigkeit predigen, und diese Lehre, als eine ihr ausschließlich angehörige darzustellen suchen. — Sie kann sich doch immer im Stillen dabey denken, was sie will.

5. Es ist ferner rathsam, daß sie den Geist der Politik, welcher jetzt an die Stelle des Rechts in unserer Verfassung getreten ist, möglichst befördert. — Denn dieser untergräbt früher oder später unsre Verfassung, womit sie doch auch am Ende umgeht. Und auf allen Fall kann sie sich einen sehr mächtigen Einfluß daraus versprechen.

6. Die deutsche katholische Kirche muß sich an den päbstl. Stuhl genau anschließen. — Denn diese Verbindung, wodurch sie mit der gesamten Hierarchie in Gemeinschaft gesetzt wird, muß nothwendig ihre Macht verstärken. (Vis unita fortior). Aber leider beweist auch die Geschichte dieser Kirche, daß das Privatinteresse einzelner Menschen nur zu oft das allgemeine verdrängt.

7. Ist sie in einem protestantischen Lande aufgenommen, so wird sie durch

Pracht im Aeußern, durch die Vorzüglichkeit ihrer Lehrer u. s. w. die Protestanten an sich zu ziehn suchen.

8. Sie muß die Lehren, in welchen sich die protestantische Kirche von ihr unterscheidet, als außerwesentlich darzustellen suchen. — Hierbey kommen ihr die Arbeiten mancher protestantischer Gottesgelehrten vortrefflich zu statten.

9. Selbst von der in der protestantischen Kirche immer mehr und mehr überhandnehmenden Irreligiösität wird sie in so fern Vortheil zu ziehen wissen, als Unglauben am Ende zum blinden Glauben führt, als die Gewißheit ihrer Ueberzeugungen gegen die Unsicherheit der sogenannten Vernunftreligion sehr vortheilhaft absticht. Nur muß sie alle Religionsstreitigkeiten unter ihren Mitgliedern in der Geburth ersticken, und den Gefahren, womit sie selbst von den angeblichen Aufklärern bedroht wird, durch eine strenge Censur vorbeugen *).

---

*) Wahl-Kap. II. 8.

Zweite Abtheilung

von der

Anwendbarkeit des zweyten Systemes über die Einheit des Staates und der Kirche auf die deutsche Staatsverfassung.

Wenn von dem hierarchischen Systeme über die Einheit des Staates und der Kirche nur behauptet werden konnte, daß es von Rechts wegen auf die deutsche Staatsverfassung anwendbar seyn sollte, so läßt sich hingegen von dem Territorial-Systeme der Satz vertheidigen, daß es wirklich auf diese Verfassung anwendbar ist. *) Wir wollen jezt die Gründe und Folgen dieser Behauptung aus einander sezzen. In wie fern sie mit dem, was in dem vorigen Abschnitte von dem hierarchischen Systeme in Beziehung auf Deutschland gesagt worden ist, vereinbar seyn dürfte oder nicht — davon an einem andern Orte.

*) Das Wort: Territorialsystem, wird von den deutschen Publicisten größtentheils in der Bedeutung genommen, daß es dasjenige System bezeichnet, nach welchem die deutschen protestantischen Landesherren, als Landesherren, zu einer Gewalt über ihre Kirche berechtiget sind. — Für das zweyte obenaufgestellte System über die Einheit des Staates und der Kirche wurde dieselbe Benennung gewählt; um schon im voraus den Zusammenhang dieses Systems mit dem Territorialsysteme in der zweyten Bedeutung kenntlich zu machen.

Wir räumen ein, daß dieses System dem deutschen Staatsrechte des Mittelalters fremd war. Sondern die Reformation versetzte allererst den Staat und die Kirche in dasjenige Verhältniß, aus welchem sie nie hätten heraus treten sollen. Indessen darf man nicht etwa glauben, als wären die Protestanten bey der Reformation nach den Principien dieses Systemes verfahren. Im Gegentheil war ihr ganzes Unterfangen, da der Staat einmal die catholische Kirche zur alleinherrschenden in Deutschland erklärt hatte, nach den Grundsätzen dieses Systems widerrechtlich. Sondern die Reformation war nur zufällig die Veranlassung, daß das Territorial-System durch die deutsche Staatsverfassung sanctioniret wurde.

Bey dem Anfange dieser großen Begebenheit, war es in der That zweifelhaft, in wie fern dadurch, wenn sie anders nicht ganz gehemmt wurde, das Territorial- oder das Collegialsystem in Deutschland die Oberhand gewinnen würde. Hätte die Hierarchie nicht ihre ganze Stärke der Reformation entgegengesetzt, so würde vielleicht das Letztere, das System einer allgemeinen Religionsfreyheit, gesiegt haben.*) Aber so bald der catholische Religionstheil die neue Lehre auf alle Art

*) Vgl. oben Anm. 5. (S. 180.) Der geistliche Vorbehalt wurde vorzüglich das Grab dieses Systems.

und Weise zu vertilgen suchte, so mußte dieser Widerstand dem Territorialsysteme unvermeidlich den Ausschlag geben — so wie ein Körper, der von zwei Kräften nach verschiedenen Richtungen getrieben wird, nothwendig den mittlern Weg einschlagen muß — Denn um dieses nur an einem einzigen Beyspiele zu zeigen, so war es eine nothwendige Folge dieses Widerstandes, daß den deutschen Landesherren eine Kirchengewalt im positiven Sinne des Worts zugesichert wurde. Die catholischen Landesherren und der Kayser handelten gewissermaßen zuerst in dem Geiste des Territorialsystems, indem sie die Reformation mit Gewalt zu unterdrücken suchten. Jedoch konnte ihr Verfahren anfangs eben so wohl aus den Principien des hierarchischen Systems erklärt werden. Aber so bald es von den protestantischen Ständen als rechtmäßig anerkannt wurde, so war es natürlich, daß die Gewalt, deren sie sich angemaaßt hatten, als eine landesherrliche, und nicht als ein Recht der catholischen Kirche, das die Protestanten schlechterdings läugneten und läugnen mußten, ihnen bestätigt wurde. Die protestantischen Landesherren maaßten sich, nach dem Beispiele ihrer Mitstände, fürs erste in so fern eine Kirchengewalt an, als sie ihre andersdenkenden Unterthanen wohl selbst mit Gewalt zu ihrem Glauben nöthigten, bald aber auch in so fern, als sie

sich zu Regenten der Kirche ihres Landes erklärten. Wenn die Reformation in Deutschland Fortgang gewinnen sollte, so war diese Maaßregel unumgänglich nothwendig: Und so wie durch diese Gewalt die politische Existenz der protestantischen Kirche in Deutschland gesichert worden war, so war es natürlich, daß sie durch die Verträge, welche diese Existenz garantiren sollten, als davon unzertrennlich bestätiget wurde — Oder, mit andern Worten, das Reformations-Recht, der catholischen und der protestantischen Landesherren, war der Grund der Fortdauer der catholischen, und der Existenz der protestantischen Kirche in Deutschland. Ein Vertrag, der die Rechte beyder Kirche gewähren sollte, mußte fürs erste dieses Recht sichern. Die Landesherren, als die paciscirenden Theile, konnten den ganzen Streit nur aus diesem Gesichtspuncte ansehen. *)

*) Ein anderer Grund, warum das Territorialsystem an die Stelle des hierarchischen treten mußte, war dieser: Das hierarchische und das Collegial-System sind offenbahr zwey Extreme. Das Territorialsystem ist in vieler Rücksicht das Mittel zwischen beyden. — So gewiß als nirgends in der Natur ein Sprung geschieht, so gewiß mußte auch in diesem Falle, das Territorialsystem auf das hierarchische folgen. Von der Sclaverey der Gewissen bis zur vollkommenen Gewissensfreyheit war ein zu weiter Abstand. An eine Herrschaft in Glaubenssachen waren die Menschen einmal gewöhnt, — Mutatur dominus, non dominatio. —

Es hat nicht an Männern gefehlt, welche die Anwendbarkeit des Territorialsystemes auf Deutschland gezeigt und vertheidiget haben, besonders seitdem das allgemeine Staatsrecht einen höhern Grad der Vollkommenheit erlangt hatte; nur daß sie größtentheils ihre Untersuchungen auf die Kirchengewalt protestantischer Landesherren beschränken.*) In den neuern Zeiten hat es seine Anhänger wenigstens unter den protestantischen Schriftstellern größtentheils verloren.**) Aber das System, das sie, wie wir weiter unten sehen werden, an die Stelle desselben gesetzt haben, macht mehr ihrem Herzen, als ihren publicistischen Kenntnissen Ehre.

I. Beweis für die Anwendbarkeit des Territoralsystems auf die deutsche Staatsverfassung.

Für die Anwendbarkeit des Territorialsystemes auf die deutsche Staatsverfassung läßt sich wohl

*) Ueber die ersten Bearbeiter und über die fernern Schicksale dieses Systems s. Nettelbladt de tribus system. etc. §. 9. — Der erste, der es, jedoch nur in Beziehung auf die protestantischen Landesherren in Deutschland, ausführlich und mit Gründen unterstützt aufstellte, war Christian Thomasius. Unter seine Vertheidiger zählt es einen J. H. Böhmer, einen der größten Rechtsgelehrten, den wohl Deutschland gehabt hat. — Offenbar hatten die Hobbesianischen Untersuchungen über das allgemeine Staatsrecht, den größten Einfluß auf die Schriften dieser Männer.

**) Dennoch ist ein J. J. Moser noch in den neusten Zeiten diesem Systeme treu geblieben.

überhaupt ein doppelter Beweis führen. Entweder muß erwiesen werden, daß die Principien dieses Systems durch die deutschen Reichsgesetze ausdrücklich bestätiget werden, oder daß die deutsche Staatskirchenverfassung, nur als eine Folge aus diesen Principien, erklärt und gerechtfertiget werden kann *). Wir wollen jezt, den einen und den andern Beweis aufzustellen versuchen.

A. In wie fern enthält die deutsche Constitution eine ausdrückliche Bestätigung der Principien dieses Systems?

Die Reichsgesetze enthalten in so fern eine ausdrückliche Bestätigung der Principien des Territorialsystems, als sie dem Kayser und den Ständen das sogenannte jus reformandi **), worunter die Kir-

*) Es ist sonderbar, daß die Freunde und Gegner des Territorialsystemes in Beziehung auf Deutschland, dieses zweyte Argument so ganz aus der Acht gelassen haben.

**) J. P. V. 30. Quantum deinde ad Comites, Barones, Nobiles, Vasallos, Civitates, Fundationes, Monasteria, Commendas, Communitates, et subditos Statibus Imperii immediatis, sive ecclesiasticis, sive secularibus, subjectos pertinet, cum ejusmodi statibus immediatis cum jure territorii et superioritatis, ex communi per totum imperium hactenus usitata praxi, etiam jus reformandi, exercitium religionis competat, — — conventum est, hoc idem porro quoque ab utriusque religionis statibus observari, nullique Statui immediato jus, quod ipsi ratione terri-

chengewalt im positiven Sinne verstanden wird, als ein in der kayserlichen und landesherrlichen Gewalt enthaltenes Recht, beylegen. Daß diese Stellen, wodurch dem Kayser und den Ständen das jus reformandi zugesichert wird, vorausgesetzt, daß der Sinn, den wir damit verbinden, der richtige ist, eine ausdrückliche Bestätigung des Territorialsystemes enthalten, wird wohl niemand bezweifeln. Es kommt also alles darauf an, daß wir die Bedeutung, in welcher wir jenen Ausdruck nehmen, zu erweisen suchen.

Daß aber unter dem jure reformandi, in der That eine Kirchengewalt im positiven Sinne des Worts zu verstehen sey, ergiebt sich schon 1) aus dem Begriffe, den man überhaupt mit einer Reformation damals, als jene Verträge geschlossen wurden, verband, und aus dem Gegenstande des Streits,

torii et superioritatis in negocio religionis competit, impediri oportere u. §. 39. — quamvis Caesareae Majestati jus reformandi exercitium religionis non minus quam aliis regibus et principibus competat. — Man könnte einwenden, daß dem Kayser in dieser Stelle, nicht als Kayser, sondern als Landesherrn das jus reformandi zugesichert wird. Allein a. heißt es nicht in jener Stelle: non minus, quam aliis Statibus, sondern non minus quam aliis regibus et principibus. Und b. ist es ein sehr richtiger Satz, daß ein Recht, das in der Landeshoheit überhaupt enthalten ist, auch in der kayserlichen Machtvollkommenheit enthalten seyn muß.

der zwischen dem Kayser und den catholischen Ständen auf der einen, und zwischen den protestantischen auf der andern Seite geführt wurde. Ein Land reformiren, hieß, den ehemaligen Gottesdienst abschaffen, und einen neuen an die Stelle desselben sezzen, die bestehende Kirchenverfassung aufheben, und eine neue anstatt derselben einführen. Wenn also dem Landesherrn das Recht, dieses zu thün, als ein landesherrliches Recht eingeräumt wird, so erhielten sie damit doch wohl eine Kirchengewalt in dem ganzen Sinne des Worts. In dieser Bedeutung hatten auch sowohl die catholischen, als die protestantischen Landesherren ein jus reformandi behauptet. Jene behaupteten, die Protestanten ihres Landes entweder gewaltsam daraus vertreiben, oder zu dem Gottesdienste ihrer Kirche nöthigen zu können. Diese — den bisherigen Gottesdienst abschaffen, die neue Lehre, ohne sich an den Widerspruch der Clerisey zu kehren, einführen, und christliche Ordnung in ihren Ländern stiften zu können *). Will man daher anders jene Verträge in dem Sinne und nach der Absicht der Paciscenten erklären, so sind sie nothwendig als eine ausdrückliche Bestätigung der kayserlichen und landesherrlichen Gewalt in geist-

*) So erklärte Heinrich, Herzog z. Sachsen auf dem Landtage zu Chemnitz im J. 1539. „Es stehe ihm frey in seinem Fürstenthume christliche Ordnung zu machen.“

lichen Sachen, oder als eine Sanction des Territorialsystemes zu betrachten.

Hierzu kommt, 2) daß nach den publicistischen Grundsätzen, die damals allgemein im Umlaufe waren, den Landesherren eine Kirchengewalt im positiven Sinne des Worts zustand *). Es war ein Satz, der seit der Reformation von Protestanten und Catholiken, von Schriftstellern und Staatsmännern als ausgemacht richtig gebraucht wurde: Cujus est regio, ejus est religio **)! Ein Satz, in welchem der ganze Geist des Territorialsystemes liegt. Nothwendig mußten die Verfasser jener Verträge, (zu einem großen Theile, Rechtsgelehrte) und die paciscirenden Theile von jenen Begriffen bey der Bestimmung der deutschen Reichsverfassung ausgehn. Eine Erklärung jener Verträge, die in dem Sinne des Territorialsystemes versucht wird, hat wenigstens allemal die Vermuthung für sich, daß sie der Absicht der Gesetzgeber am angemessensten ist. Sehr triftige Gründe müßten von der andern

*) M. vgl. z. B. das so berühmte Werk des Hipp. a Lapide de ratione status in Imp. R. G. das auf den Inhalt des Westph. Friedens einen entschiedenen Einfluß gehabt hat, P. I. C. VIII. und Pfanners hist. pacis West. Lib. V. §. 42. fgg. — Die letztere Stelle ist ganz vorzüglich wichtig für unsre Behauptung.

**) Ueber den Ursprung dieser Regel s. Hert. de statuum Imp. jure reformandi S. 53. ff.

Seite angeführt werden, wenn man sich überzeugen sollte, daß mit dem Westphälischen Frieden nicht nur in der deutschen Reichsverfassung, sondern auch in dem publicistischen Systeme eine ganz neue Epoche beginne. Und beruft sich nicht der Westphälische Friede in dieser Stelle ausdrücklich auf das bisherige System, das man in diesem Puncte beobachtet hatte *)?

Daß das jus reformandi wirklich diesen Sinn habe, ergiebt sich endlich 3) aus den Worten des Westphälischen Friedens selbst, in wie fern er die Grenzen dieses Rechtes bestimmt hat. Es wird nehmlich dieses jus reformandi durch den Westphälischen Frieden dahin beschränkt, daß protestantische Unterthanen catholischer Landesherren, die im Jahre 1624 einen öffentlichen oder Privat-Gottesdienst im Lande gehabt haben, für immer dabey gelassen, und ihre Kirchenverfassung ungestört zu behalten oder willkührlich zu bestimmen befugt seyn sollen **). Wenn also diese Verordnung dem juri reformandi entgegengesetzt ist ***), wie sie es in der That ist, so muß

*) »Ex communi«, heißt es in dem obenangeführten 30. §. des I. P. Art. V. per totum imperium hactenus usitata praxi.

**) I. P. V. §. 31.

***) Dieses ergiebt sich aus den Worten: »Hoc tamen non obstante« wodurch der 31ste §. mit dem 30sten verbunden wird.

in diesem Rechte das enthalten seyn, wozu vermöge jener Verordnung in dem angezeigten Falle die Kirche selbst berechtiget ist. — Denselben Schluß kann man auch aus dem VIIten Artikel des Westphälischen Friedens ziehn, wodurch das jus reformandi eines protestantischen Landesherrn, der zu einer von den beyden protestantischen Kirchen gehört, die in seinem Lande keine öffentliche Religionsübung hat, beschränkt wird.

Dennoch wollen in den neuern Zeiten besonders protestantische Schriftsteller unter dem jure reformandi nur das Recht des Landesherrn verstehn, eine Reformation zu verstatten oder nicht zu verstatten, oder, um dieses allgemeiner auszudrücken, nur das Recht, eine gewisse Kirche im Lande aufzunehmen, und ihre bürgerlichen und politischen Rechte zu bestimmen, oder nicht aufzunehmen, mithin — nur eine Kirchengewalt im negativen Sinne des Worts.*) Allein man lese selbst die Gründe, die sie für ihre

*) So bestimmen z. B. das Jus reformandi Böhmer in s. princ. j. can. §. 21. Pütter an mehrern Orten z. B. in den Erört. und Beysp. des deutschen Staats- und Fürstenrechts II. B. I. Heft. S. 90. ff. Schnaubert in den Grundſ. des Kirchenrechts der Protestanten in Deutschland §. 14. — Diese Behauptung ist mit dem Collegialsysteme, in wie fern man es auf die deutsche Verfassung hat anwenden wollen, nothwendig verbunden. Daher ist die Widerlegung derselben, zugleich eine Widerlegung dieser Anwendbarkeit überhaupt. M. vgl. die 3te Abtheilung dieses Abschnitts.

Behauptung anführen, und man urtheile unpar-theyisch, ob sie nicht diesen Sinn allererst in jene Stellen hineintragen, größtentheils ohne einen andern Beweis für die Richtigkeit ihrer Erklärung anzuführen, als den, daß dieser Sinn nach den Grundsätzen des allgemeinen Staatsrechts, von welchen sie ausgehn, darinne liegen sollte. Aber hier ist nicht davon die Rede, was seyn soll, sondern was wirklich ist.

Nur zween Gründe, die sie anführen, scheinen hiervon eine Ausnahme zu machen — der eine ist mehr aus der Geschichte, der andere aus den Worten des Westphälischen Friedens selbst entlehnt. Beyde müssen daher einer genauern Prüfung unterworfen werden:

Sie suchen also A. aus der Geschichte zu erweisen, daß sich die Landesherren anfangs bloß leidend bey der beginnenden Kirchenverbesserung verhielten — daß, wenn insbesondere die protestantischen Landesherren in der Folge thätigen Antheil an dieser Verbesserung nahmen, diese durch die stillschweigende oder ausdrückliche Einwilligung ihrer Unterthanen hierzu bevollmächtiget wurden — daß hingegen die catholischen Landesherren sich nur in so fern einer Kirchengewalt anmaaßen, und nach den Grundsätzen ihrer Kirche anmaaßen konnten, als sie keine Protestanten in ihren Ländern duldeten — daß mit-

hin das Reformationsrecht, in wie fern es in der landesherrlichen Gewalt enthalten seyn soll, nur als eine Kirchengewalt im negativen Sinne des Worts betrachtet, in wie fern es aber eine positive Gewalt über die Kirche bedeuten kann, nur aus der Einwilligung der Kirche selbst abgeleitet werden könne — Und zur Bestätigung dieser Deduction berufen sie sich noch darauf, daß über das Reformationsrecht eines Landesherrn in einem ganz catholischen oder ganz protestantischen Lande nur sehr wenige Verordnungen in dem Westphälischen Frieden enthalten sind.*)

Allein dieses so oft wiederhohlte Argument beruht theils auf historisch-falschen Voraussetzungen, theils würde es ohnehin nicht zu der Folgerung berechtigen, die daraus gezogen werden soll.

Es beruht auf historisch-falschen Voraussetzungen — Denn 1. hat man noch keinen einzigen ausdrücklichen Vertrag aufzeigen können, wodurch in irgend einem protestantischen Lande dem Landesherrn die Regierung der Kirche von den Ständen oder Unterthanen übertragen wor-

*) Diese Deduction findet man bey allen Vertheidigern der Anwendbarkeit des Collegialsystemes auf die Verfassung der protestantischen Kirche in Deutschland z. B. in den Pütterschen Schriften nur zu oft wiederholt.

den wäre.*) Daß die Landesherren mit Rath der Stände bey der Kirchenverbesserung verfuhren, wird man doch wohl nicht im Ernste für eine solche Uebertragung ausgeben wollen.**) Denn man sieht bald, wohin dieses Argument führen würde. 2. Eben so ungewiß steht es mit der angeblichen stillschweigenden Einwilligung der Unterthanen.

*) J. J. Moser, der doch wohl die Verfassung der deutschen Länder kannte, drückt sich in seinem Werke von der Landeshoheit im Geistlichen, S. 74. so darüber aus: »Gleichwie mir aber nicht auch nur ein einiger ausdrücklicher Vertrag bekannt ist, wodurch die Landstände oder Unterthanen ihren Landesherren das Jus circa sacra übertragen oder überlassen hätten, sondern die evangelischen Landesherren glaubten, als Regenten, nach dem Beyspiele derer Könige in Israel und Juda, wie auch der ersten christlichen Kayser u. s. w. dazu befugt zu seyn, die Landstände und Unterthanen auch sich dießfalls keines eigenen Rechts anmaaßten, sondern zufrieden waren, wenn der Herr, (wie doch nicht einmal überall geschahe) wie in andern wichtigen Landesangelegenheiten, so auch in wichtigen Religions- und Kirchen-Sachen, mit ihnen communicierte; so sehe ich auch nicht, wie Herr Pütter seinen Satz — erweisen könne. Raisonniren macht hier die Sache nicht aus; sondern wir müssen aus dem, was erweislichen und unstreitigen Facti ist, beurtheilen und uns belehren lassen, aus was für Gründen die Evang. Regenten gehandelt haben, und ihnen keine Gründe ihrer Handlungen andichten, die ihnen selber nicht zu Sinn gekommen sind.«

**) Und dennoch geschieht dieses von Püttern, in den Erört. und Beysp. des T. St. u. F. Rechts. II. B. I. Heft. S. 75. not. m — Die Stelle, die in der vorigen Anm. aus Mosern angeführt wurde, enthält den richtigen Gesichtspunct, aus welchem man solche Landtagsverhandlungen anzusehen hat.

Man weiß ohnehin, wie viel oder wie wenig man überhaupt von diesem Rechtstitel zu halten hat, wenn Regent und Unterthanen mit einander rechten. *) Aber in diesem Falle ließen sich noch weit triftigere Einwürfe gegen diese stillschweigende Einwilligung aus der Geschichte entlehnen. **)

Es würde dieses Argument dennoch nicht zu den Folgerungen berechtigen, die man daraus abzuleiten gedenkt — Denn 1. um diese Folgerungen zu begründen, müßten sich schlechterdings ausdrückliche Verträge auf-

*) Jedoch man hat ein Mittel erdacht, die Bündigkeit dieser stillschweigenden Einwilligung zu verstärken — das sogenannte Devolutionssystem, vermöge dessen der Regent befugt seyn soll, selbst die Rechte der Kirchengewalt auszuüben, wenn die Kirche sie nicht ausüben kann oder will. Allein dieses System, das als eine Hülfshypothese zur Bestärkung der Anwendbarkeit des Collegialsystemes auf Deutschland betrachtet werden muß, verdient wohl keine ernsthafte Widerlegung. S. Schnauberts Bibliothek des Staats- und Kirchenrechts. I. B. S. 234. f.

**) Die Männer, die die Kirchenverbesserung, gegen alle Regeln der Erfahrung, mit der allgemeinen Billigung aller Unterthanen vollziehn lassen, könnte man z. B. auf die Veränderungen aufmerksam machen, die Heinrich Herzog zu Sachsen nach dem Tode Herzog Georgs des Bärtigen in der Kirche vornahm. — Geschah auch hier alles zur völligen Zufriedenheit der Unterthanen? Gieng auch hier, wie man sich fast spaßhaft auszudrücken pflegt, die Reformation von unten hinauf? — Man untersuche die Geschichte der damaligen Zeit, und — urtheile! —

zeigen lassen, wodurch die Unterthanen dem Landesherrn die Regierung der Kirche übertragen hätten. Die stillschweigende Einwilligung derselben kann aus dem Grunde nicht zu jenem Schlusse berechtigen, weil ihr Stillschweigen eben sowohl als ein Beweis betrachtet werden kann, daß sie sich nicht zu einem Widerspruche für befugt hielten. 2. Der Satz: daß mit dem jure reformandi den deutschen Landesdesherren die Kirchengewalt so wohl im positiven, als im negativen Sinne des Worts, als ein landesherrliches Recht zugesichert worden ist — kann mit der Behauptung, daß die Kirchengewalt protestantischer Landesherren, in der Einwilligung der Unterthanen ihren Ursprung habe, gar wohl vereiniget werden, — theils in wie fern in dieser Einwilligung nur der historische Ursprung dieser Gewalt (d. h. die Ursache, aus welcher die protestantischen Landesherren mit der von ihnen behaupteten Gewalt gegen die Hierarchie durchdringen konnten,) gesetzt wird, theils in wie fern diese Eiwilligung selbst als der Rechtsgrund dieser Gewalt jedoch nur als ein solcher betrachtet wird, der von dem im Westphälischen Frieden enthaltenen nicht unterschieden ist. Dieses Letztere kann aber in so fern geschehn, als man den stillschweigenden Vertrag, wodurch die protestantischen Landesherren eine positive Kirchengewalt erworben haben sollen, eben so wohl für ei=

nen Staatsvertrag, als für einen Vertrag zwischen der Kirche und dem Landesherrn, als einem Mitgliede derselben betrachten kann.*) 3. Wenn hingegen unsere Gegner, die Einwilligung der Kirche, als einen besondern Rechtsgrund der den protestantischen Landesherren zustehenden Kirchengewalt betrachten, uud dennoch behaupten, daß diese die ihnen über die Kirche zukommenden Rechte, eben so, wie alle andere Landesherrliche Rechte, gegen einen jeden Eingriff vertheidigen können — **) so verwickeln sie sich mit sich selbst in einen offenbahren Widerspruch. Beruht diese Gewalt auf einem von der Kirche erhaltenen Auftrage, so muß auch diese (und jede einzelne Gemeinde) in jedem Augenblicke befugt seyn, sie wiederum zurückzufordern — so muß auch jene Gewalt nicht nach der Art landesherrlicher Rechte, sondern nur mit der ausdrücklichen Einwilligung der Mitglieder in einem jeden besondern Falle ausgeübt werden. 4. Was endlich die aus dem Westphälischen Frieden entlehnte Vermuthung betrifft, so läßt sich der Umstand, das das jus refor-

*) In der That scheint manchen Vertheidigern des Collegial-Systems diese Idee dunkel vorgeschwebt zu haben. —

**) Und doch behauptet dieses z. B. Pütter in seinen Erörterungen und Beyspielen u. s. w. B. II. H. 1. S. 82. ff. Dieser Einwurf gegen die Anwendbarkeit des Collegial-Systemes auf Deutschland dürfte leicht einer der erheblichsten seyn.

mandi in Beziehung auf ein ganz protestantisches oder ganz catholisches Land wenig oder gar nicht durch dieses Reichsgesetz beschränkt wird, aus ganz andern Gründen erklären — Nur eines einzigen zu gedenken — so ist es überhaupt eine Regel, die bey der Erklärung des Westphälischen Friedens nie aus den Augen gesetzt werden darf, daß man auf das Stillschweigen desselben über diesen oder jenen Punct nur mit der größten Behutsamkeit einen Schluß bauen darf. Als ein Friedensschluß schränkt er sich nur auf die Entscheidung bestrittener Fragen ein.*)

B. Jedoch unsere Gegner wollen auch aus dem Grunde das jus reformandi in jenen Stellen des Westphälischen Friedens nur im negativen Sinne verstanden wissen, weil von der geistlichen Gerichtsbarkeit (oder, von der Kirchengewalt im positiven Sinne) an einem ganz andern Orte die Rede sey.**) Wenn das jus reformandi auch die letztere begriffen hätte, so würde dieser entweder nicht besonders, oder doch in einer andern Verbindung gedacht worden seyn, oder sie hätte wenigstens eben so, wie das

*) Und insbesondere solcher, die zwischen dem protestantischen und catholischen Religions-Theile bestritten waren.

**) Von dem Jure ref. wird im 30sten, von dem Jure dioecesano und der Jurisdictione ecclesiastica im 48. §. des Vten Art. gehandelt. — Die letztere Stelle ist schon oben angeführt worden.

jus reformandi, den Landesherren, als ein landesherrliches Recht, beygelegt werden müssen. —

Wir versuchen jetzt die Widerlegung dieses Einwurfs, die eben so, wie der Einwurf selbst, auf drey verschiedene Puncte gerichtet seyn muß.

a) Also, wenn wir auch annehmen, daß das jus reformandi, von welchem im 30sten §. des Vten Art. die Rede ist, die geistliche Gerichtsbarkeit in sich begriff, so war dennoch der 48ste §. desselben Artikels, als eine nähere und besondere Bestimmung desselben nothwendig. Denn er enthält die Verordnung, deren vorher mit keinem Worte gedacht worden war, daß sich die geistliche Gewalt eines Landesherrn auf die Grenzen seines Landes beschränken sollte. Eine Verordnung, die desto unentbehrlicher war, je weniger die geistliche Gerichtsbarkeit der catholischen Stände diese Grenzen anerkannt hatte, je mehr jezt eine solche über die Grenzen des Landes erstreckte Gewalt der Landeshoheit, in welcher sie nun enthalten seyn sollte, gefährlich werden mußte.

b) Diesem Sinne, den wir in jenen Stellen des W. F. finden, kommt auch die Verbindung zu statten, in welcher sie in dem Friedensinstrumente stehn. Denn, nachdem in dem 30sten §. der Grundsatz, als Regel aufgestellt worden war, daß ein je-

der Landesherr, vermöge seiner Landeshoheit, zur Kirchengewalt berechtiget sey, so wird diese Gewalt α) in Beziehung auf die Unterthanen, durch das Endscheidjahr 1624. §. 31 = 47. β) in Beziehung auf Auswärtige, durch den §. 48. beschränkt.

c) Endlich kann gegen uns unmöglich der Umstand angeführt werden, daß in dem §. 48. nicht noch besonders die geistliche Gerichtsbarkeit den Landesherren zugeeignet wird. Eine solche Verordnung wäre überflüßig, und dem Zwecke, den die Paciscenten hier vor Augen hatten — das gegenseitige Verhältniß der landesherrlichen Gewalt zu bestimmen — fremd gewesen. Daß aber dennoch diese ganze Verordnung unter der Voraussetzung einer solchen Gewalt gemacht wurde, ergiebt sich theils schon aus dem bisher (a) Angeführten, theils auch daraus, daß sonst unmöglich in dieser Stelle von der geistlichen Gerichtsbarkeit eines protestantischen Landesherrn in einem andern protestantischen Lande die Rede seyn könnte *).

*) Denn es heißt in diesem §. — Jurisdictio ecclesiastica — tam inter Catholicos et A. C. addictos, quam inter ipsos solos A. C. Status — suspensa esto, et intra terminos territorii cujusque jus Dioecesanum, et jurisdictio ecclesiastica se contineat.

B. In wie fern enthält die deutsche Constitution eine stillschweigende Bestätigung des Territorialsystemes?

Wenn man auch läugnen wollte, daß durch jene Stellen die höchsten Principien des Territorialsystemes ausdrücklich bestätiget würden, so bliebe dennoch dieses System aus dem Grunde auf Deutschland ausschließend anwendbar, weil die rechtlichen Folgen, die dieses System hat, durch die deutschen Reichsgesetze zu einem großen Theile sanctionirt sind — weil die deutsche Verfassung, nur unter der Voraussetzung dieses Systems, theils überhaupt erklärt, theils als eine rechtmäßige Verfassung betrachtet werden kann. — Wir wollen diese Behauptung an einigen der wichtigsten Grundsätze des deutschen Staatsrechts darzuthun suchen:

1) Zu Folge der Reichsgesetze giebt es in Deutschland drey herrschende Kirchen — die catholische, die lutherische und die reformirte — d. h. nur die Mitglieder dieser Kirche sind Mitglieder des Staats, sind allein öffentlicher (politischer) Rechte fähig *).

*) I. P. VII. 2. Vgl. Traug. Andr. Biedermann D. de jure reformandi territoriali ad tres religiones in Imperio R. G. receptas haud restricto ad verba finalia Art. VII. I. P. O. Hal. 1771. u. Häberlins Handbuch des deutschen Staatsrechts I. Th. S. 167. ff.

Dieser Grundsatz, ist ganz allein aus dem Territorialsysteme erklärbar — nach welchem theils die Rechte eines Staatsbürgers, von der Religionsqualität des Subjects abhängig, theils eine oder mehrere Kirchen willkührlich zu herrschenden Kirchen gemacht werden können. Nach dem hierarchischen Systeme kann es nur eine einzige, nach dem Collegialsysteme aber gar keine herrschende Kirche geben.

2) Durch die Reichsgesetze wird der geistliche Vorbehalt (Reservatum ecclesiasticum) festgesetzt, nach welchem ein Geistlicher der einen oder der andern Kirche seine Pfründe verliehrt, sobald er seine Religion verändert*).

Diese Verordnung ist, als ein Staatsgesetz, durch welches die Fortdauer beyder Kirchen gesichert werden soll, nach dem Territorialsysteme vollkommen zweckmäßig und gerecht. Hingegen nach dem hierarchischen Systeme würde sie wenigstens in so fern unmöglich seyn, als dadurch die Freyheit in den Schooß der catholischen Kirche zurückzukehren, beschränkt wird; nach dem Collegialsysteme aber in so fern, als der Geistliche doch in dem Falle sein Amt behalten müßte, wenn es ihm seine Gemeinde verstattete oder mit ihm gleiches Sinnes würde.

*) I. P. V. 15.

3) Das Endscheidjahr (annus decretorius) kann als die Grenzbestimmung des juris reformandi, nach dem Territorialsysteme vollkommen gerechtfertiget werden *). Nach dem hierarchischen Systeme beschränkt es widerrechtlich die Freyheit eines catholischen Landesherrn, seine Unterthanen in den Schooß der catholischen Kirche zurückzuführen; nach dem Collegialsysteme steht es mit dem Rechte der Unterthanen, willkührlich (ohne Verlust ihrer öffentlichen Rechte) ihre Religion zu verändern, im Widerspruche.

Doch diese Beyspiele mögen genug seyn, um die Richtigkeit jener Behauptung zu bestätigen. Sie könnten sehr leicht mit einer Menge specieller Gesetze vermehrt werden, über welche sich dieselben Bemerkungen machen lassen. Andere Stellen der Reichsgesetze sind von der Art, daß sie zwar jederzeit aus dem Territorialsysteme erklärbar sind, aber bald nicht mit dem hierarchischen, bald wiederum nicht mit dem Collegialsysteme vereiniget werden können *).

II. Von den rechtlichen Folgen, die aus der Anwendbarkeit des Territorialsystemes auf die deutsche Verfassung, abgeleitet werden können.

Um den Einfluß in seinem ganzen Umfange zu zeigen, den die Anwendbarkeit des Territorialsyste-

*) I. P. V. 31. u. a. a. O.

*) Z. B. die Verordn. der W. K. II. 8.

mes auf die deutsche Verfassung, in Beziehung auf das deutsche Kirchenrecht hat, müßten wir eine Darstellung dieser Wissenschaft selbst nach den Principien unseres Systemes versuchen. Allein dieses weitaussehende Unternehmen liegt hier außer unserem Gesichtskreise. Sondern wir beschränken uns auf die besondere Untersuchung, die als eine Vorbereitung zu jenem Unternehmen betrachtet werden kann. In welchem Sinne das Territorialsystem als das Princip der Wissenschaft des deutschen Kirchenrechts betrachtet werden kann? Denn wenn es auch durch das bisher Gesagte ausgemacht seyn sollte, daß die deutsche Verfassung auf den Grundsätzen jenes Systemes beruht, so ist es doch immer noch eine andere Frage, in wie fern bey der wissenschaftlichen Entwickelung der deutschen Kirchenverfassung von jenem Systeme Gebrauch gemacht werden kann und darf.—

Allein 1) wird man wenigstens so viel einräumen, daß das Territorialsystem vermöge seiner Anwendbarkeit auf die deutsche Verfassung, die systematische Form des deutschen Kirchenrechts bestimmen muß. Denn was diese betrifft, so hängt sie, so wie die systematische Form eines jeden positiven Rechts von der wissentschaftlichen Form des natürlichen Rechts ab, das dadurch sanctionirt wird. Das Territorialsystem ist in dieser Rücksicht das formale

Princip des deutschen Kirchenrechts; ob wohl die Gültigkeit dieses Princips, in mehr als einem Punkte, durch die Besonderheiten der deutschen Verfassung beschränkt wird.

Aber das Territorialsystem kann und muß auch 2) als ein materielles Princip des deutschen Kirchenrechts betrachtet werden, in wie fern theils aus diesem Systeme die Reichsgesetze erklärt, theils, wo sie über einen gewissen Punct keine ausdrückliche Bestimmung enthalten, erzeugt werden müssen. Denn, sobald erwiesen ist, daß die Gesetzgeber von den Grundsätzen dieses Systemes ausgiengen, so haben diese Regeln den vermutheten Willen der Paciscenten für sich. Freylich kann diese Vermuthung durch andere angefochten oder entkräftet werden, woran es bey dem sich so sehr durchkreuzenden Interesse der beyden Religionspartheyen in Deutschland unmöglich fehlen kann.

Diesen Gebrauch haben schon längst, besonders catholische Schriftsteller von diesem Systeme bey der Erklärung der deutschen Reichsgesetze gemacht. Die protestantischen Schriftsteller suchten anfangs die Folgen, die ihre Gegner daraus ableiteten, durch entgegengesetzte Vermuthungen oder durch analogische Schlüsse zu entkräften. Endlich aber verließen sie ganz ein System, das ein so großes Gewicht in die Waagschale der andern Parthey legte. Wir wol-

len hier einige der vorzüglichsten Beyspiele anführen, wo man mit mehrerem oder wenigerem Rechte die obenaufgestellten Regeln zur Erklärung der Reichsgesetze angewendet hat.

1. Es fragte sich: in wie fern der catholische Landesherr eines protestantischen Landes ein sogenanntes unschädliches Simultaneum zu Gunsten seiner Kirche vermöge des Westphälischen Friedens einführen könne oder nicht? — D. h. in wie fern er seinen Glaubensgenossen den Gottesdienst in seinem Lande verstatten könne, wenn er nur nicht die Protestanten in der Religionsübung beeinträchtige, zu welcher sie nach dem Entscheidjahre berechtiget wären?

Diese Frage hatte der Westphälische Friede unentschieden gelassen. — Denn die Stelle, wodurch ein Hildesheimischer Vertrag, (J. P. V. 33.) nach welchem ein Simultaneum in diesem Bisthume stattfinden sollte, vernichtet wurde, konnte nicht als eine allgemeine Entscheidung dieser Frage betrachtet werden *). Da nun sehr bald Fälle eintraten, in welchen die Entscheidung derselben von der äußersten Wichtigkeit war, so wurde theils die bejahende Mei-

*) Schon deswegen nicht, weil diese Verordnung doch immer auch an sich für eine Ausnahme von der Regel gehalten werden konnte.

nung — von dem catholischen Religionstheile — theils die verneinende — von dem protestantischen — mit gleicher Heftigkeit vertheidigt *).

Es kann hier nicht unsere Absicht seyn, die Gründe, die von beyden Seiten für und wider das Simultaneum angeführt wurden, weitläuftig zu widerholen und zu beurtheilen. Sondern wir machen hier nur im allgemeinen die Bemerkung, daß, wenn man die Sache mit unpartheyischen Augen ansieht, doch wohl das meiste Recht auf der Seite der Catholicken seyn dürfte.

Analogische Schlüsse und Vermuthungen, die man von dem Willen der Paciscenten, in wie fern sie der catholischen und der protestantischen Kirche zugethan waren, entlehnte, wurden von beyden Seiten, ohne daß man eben den Gründen der einen Parthey, vor den Gründen der andern einen merklichen Vorzug einräumen konnte, angeführt.**) Da also in so fern der Streit von beyden Theilen mit

*) M. s. die Schriften darüber in Pütters Lit. des T. St.-R. Th. III. §. 1504. Das Corpus Evang. hat sogar den Schluß gemacht, daß man auf prot. Academien den Ungrund des Simultanei darthun solle. S. Wiesenhaven Grundsätze des Kirchen-Staats-Rechts der Protestirenden in D. S. 257.

**) Der Hauptgrund, den die Protestirenden für sich einführen konnten war wohl der, daß das Simultaneum niemals unschädlich sey. — Nur traf dieser Grund unglücklicherweise nicht das Recht selbst, sondern nur die Ausübung desselben.

gleichen Kräften geführt wird, so muß das durch den Westphälischen Frieden seinen Principien nach sanctionirte Territorialsystem, das den catholischen Landesherren zur Einführung des Simultaneums allerdings berechtiget, der Sache der Catholicken nothwendig den Ausschlag geben. Mit Recht behaupteten die Catholicken, daß die Protestanten ausdrücklich die Einführung des Simultaneums, als widerrechtlich in dem Westphälischen Frieden hätten verwerfen müssen, wenn sie die Vermuthung für seine Rechtmäßigkeit hätten entkräften wollen, die in den mit ihrer Einwilligung festgesetzten Grundsätzen des Territorialsystems lag. (Contra eum, qui clarius loqui debuisset, valet praesumtio!)

2) Eine andere Frage entstand darüber: in wiefern die catholischen Stände, als Landesherren, eine geistliche Gerichtsbarkeit über ihre protestantischen Unterthanen auszuüben berechtiget wären? Der Religions- und der Westphälische Frieden hatte auch diese nicht ausdrücklich entschieden, denn es wurde in beyden, nur die geistliche Gerichtsbarkeit der catholischen Bischöfe über die Protestanten aufgehoben.*) — Die catholischen Stände behaupteten daher dennoch, als Landesherren, zu einer sol-

*) S. Pütters Erörter. II. B. I. H. S. 98. ff.

chen Gerichtsbarkeit noch ferner berechtiget zu seyn, und das Territorialsystem, als Erklärungsprincip der Reichsgesetze, schien diese Forderung vollkommen zu rechtfertigen.

Allein in diesem Falle dürfte dennoch die entgegengesetzte Behauptung der Protestanten die richtigere seyn. Denn die Anwendbarkeit jenes Princips wird hier dadurch aufgehoben, (durch entgegengesetzte Vermuthungen entkräftet,) daß die catholischen Landesherren, als Landesherren, nach den Grundsätzen ihrer eignen Kirche zur geistlichen Gerichtsbarkeit überhaupt nicht befugt waren — daß die ausdrückliche Verordnung des Westphälischen Friedens, nach welcher ein protestantischer Landesherr über seine catholischen Unterthanen, die im Jahre 1624 einen öffentlichen Gottesdienst im Lande gehabt haben, keine geistliche Gerichtsbarkeit ausüben kann, *) nach dem Grundsatze der Gleichheit (J. P. V. 1.) auch auf die protestantischen Unterthanen catholischer Landesherren übergetragen werden muß **).

*) I. P. V. 48. »Eodem etiam jure Augustanae Confessionis magistratuum Catholici subditi censeantur, inque hos qui anno 1624. publicum religionis Catholicae exercitium habuerunt, jus dioecesanum, quatenus illud dicto anno quiete in eos exercuerunt, salvum esto.«

**) S. über diesen Gegenstand überh. Püttern a. a. O. S. 98. ff.

3) Alles dieses, was über die ebenangeführte zweyte Frage angeführt worden ist, gilt auch von einer dritten: In wie fern nehmlich der Kayser (und an seiner Statt die Reichsgerichte,) zu einer geistlichen Gerichtsbarkeit über die protestantische Kirche berechtiget ist, oder nicht? Die Entscheidung derselben muß aus denselben Gründen, wie die Entscheidung der vorhergehenden, zum Vortheile der letztern ausfallen *).

Erster Zusatz.

Ueber die Mittel, das Territorial-System in Beziehung auf die Einheit des Staates und der Kirche in Deutschland zu erhalten und zu befestigen.

Es ist eigentlich ein doppelter Zweck, von dessen Erreichbarkeit hier die Rede ist. Es muß gezeigt werden, durch welche Mittel theils A. die Reichsverfassung in Beziehung auf die Kirche, theils B. die Territorial-Rechte der deutschen Landesherren in Kirchensachen gesichert werden können.

A. Wenn Jemand ein Mittel zu einem gewissen Zwecke anwenden solle, so wird freylich vor allen

*) Vgl. Pütter ebend. S. 111. u. B. II. H. 2. u. 3.

Dingen vorausgesetzt, daß er diesen Zweck hat. Allein in diesem Falle tritt der besondere Umstand ein, daß Ein Theil von Deutschland eben nicht den Zweck haben dürfte, die deutsche Reichsverfassung in Beziehung auf die Kirche zu erhalten. Sollte ihm dieser Vorwurf auch fälschlich gemacht werden, so würde es dennoch überflüßig seyn, die Maximen, nach welchen er die Fortdauer der deutschen Constitution sichern könnte, besonders anzuführen, daß sie aus dem Folgenden und aus den Maximen der Hierarchie leicht abgeleitet werden können.

Es wird daher hier nur von den Mitteln die Rede seyn, durch welche die Protestanten auf diesen Zweck hinarbeiten können. Der allgemeine Charakter dieser Mittel ist, daß sie Maaßregeln der Vertheidigung gegen die Eingriffe der Hierarchie in die deutsche Verfassung sind. Aus diesem und aus andern Gründen darf es auch nicht befremden, wenn einige derselben eben sowohl die Sicherung der deutschen Constitution überhaupt zum Endzwecke zu haben scheinen.

1. Die deutschen protestantischen Reichsstände müssen zur Beschützung der ihnen und ihrer Kirche durch die deutsche Verfassung zugesicherten Rechte in eine nähere Verbindung mit einander treten.

(Corpus Evangelicorum.) — Der Zusammenhang, der unter den catholischen Ständen schon vermöge der Verfassung ihrer Kirche herrscht, macht diese Maaßregel dringend nothwendig.

2. Sie müssen die Schritte des Kaisers genau beobachten, dessen Interesse mit dem Interesse der Hierarchie unzertrennlich verbunden ist.

3. Sie dürfen keine Maaßregel zu hintertreiben suchen, die den Zusammenhang der hierarchischen Verfassung schwächen kann. — Sondern sie vielmehr befördern *).

4. Sie müssen Publicität auf alle Art und Weise befördern. — So wie auf der Seite ihrer Gegner der Erfolg der genommenen Maaßregeln größtentheils auf ihrer Geheimhaltung beruht. — —

5. Sie müssen streng über die Beobachtung der Reichsgesetze halten. —

6. Die Protestanten überhaupt müssen Denkfreyheit und Aufklärung, als ihr heiligstes Recht betrachten, und sich

*) Wahl-Kap. I. §. 2.

durch einen weisen Gebrauch desselben würdig zu machen suchen. — —

B. Die Mittel, welche die Landesherren anzuwenden haben, um die Gewalt über die Kirche ihres Landes zu sichern, müssen nach der Eintheitheilung der Landesherren in protestantische und catholische classificirt werden. Denn beyde haben ein ganz verschiedenes Interesse, und mit ganz verschiedenen Gegnern zu kämpfen. Bemerkenswerth ist es, daß das Interesse, das sie als Landesherren haben, mit ihrem Reichsständischen auch in diesem Falle nicht selten im Widerspruche steht.

I. Von dem Interesse eines catholischen Landesherrn in Beziehung auf seine Territorialrechte in Kirchensachen.

Hier ist nicht von dem Interesse eines catholischen Landesherrn in Beziehung auf seine protestantischen Unterthanen die Rede. Denn dieses scheint seinem Gegenstande und seinen Folgen nach von dem Interesse der Hierarchie nicht wesentlich verschieden zu seyn. — Sondern wir betrachten hier das Interesse eines catholischen Landesherrn im Verhältnisse zu der catholischen Kirche seines Landes.

In der That steht die Verfassung dieser Kirche mit seinen landesherrlichen Rechten geradezu im Widerspruche. Denn sie behauptet nicht nur eine

von dem Staate wenigstens unabhängige Gewalt in geistlichen Sachen, und wird nicht nur nach besondern Gesetzen und von ihren eignen Regenten beherrscht, sondern sie unterwirft sogar die Unterthanen des Staats einer auswärtigen Gewalt, indem sie ihre Mitglieder, ohne Rücksicht auf die Grenzen der Staaten, zu welchen sie gehören, zu einer einzigen hierarchisch-regierten Gesellschaft verbindet.

Wollte er der Kirche diese Gewalt entziehn, so würde er sie dadurch auflösen, und seinem eignen Interesse, das wenigstens in Deutschland mit dem Interesse der Hierarchie unzertrennlich verbunden ist, entgegenhandeln. Sondern alle Maaßregeln, die er zur Sicherung seiner landesherrlichen Rechte ergreift, müssen sich darauf beschränken; daß er 1) wenigstens im negativen Sinne die Rechte der Kirchengewalt in Ausübung bringt; daß er 2) die Bestellung der Bischöfe als der Regenten der Kirche, entweder an sich zu ziehn oder doch von sich abhängig zu machen sucht; daß er 3) die Verbindung, in welcher die Kirche seines Landes mit der Hierarchie der catholischen Kirche überhaupt steht, so viel als möglich auflöst. — Jedoch die Mittel, diese Maaßregeln ins Werk zu setzen, gehn zu sehr in die specielle Verfassung der deutschen catholischen Länder, als daß sie hier angeführt werden könnten.

II. Von dem Interesse eines protestantischen Landesherrn, in Beziehung auf seine Territorialrechte über die Kirche.

Die Mittel, die ein protestantischer Landesherr anzuwenden hat, seine Gewalt über die Kirche zu sichern und zu erweitern, sind insgesamt in den obenangegebnen Maximen des Territorialsystemes überhaupt enthalten. — Sie können daher — vielleicht auch aus andern Ursachen — hier mit Stillschweigen übergangen werden.

Zweyter Zusatz.

Von den Ursachen, aus welchen die deutsche Staatsverfassung keine vollkommene Darstellung des Territorial-Systemes über die Einheit des Staates und der Kirche enthält.

Man würde sich sehr irren, wenn man der deutschen Staatsverfassung eine vollkommene Darstellung des Territorial-Systemes in Beziehung auf die Einheit des Staates und der Kirche zu finden glaubte. Besonders ist das Verhältniß der Kirche

zu dem deutschen Reiche, als einem einzigen Staate betrachtet, demjenigen sehr ähnlich, in welchem Staat und Kirche nach dem Collegial-Systeme zu einander stehn. *)

Im allgemeinen könnte man als Grund dieser Inconsequenz anführen, daß unsere Verfassung überhaupt in allen ihren Theilen ein unzusammenhängendes Gebäude ist, das, aufgethürmt durch den Drang der Begebenheiten und durch den Kampf einander widerstreitender Elemente, nur durch die Fortdauer dieses Kampfes selbst, seinen Einsturz verzögert.

Die speciellen Ursachen von dieser Erscheinung aber dürften folgende seyn.

1. Die erste Ursache davon liegt wohl darinne, daß ehemals das hierarchische System in Deutschland das herrschende war. — Durch die Reformation wurde dieses zwar zum Theil gestürzt. Aber da die catholische Kirche noch ferner eine der herrschenden Kirchen in Deutschland blieb, da ihre Ver-

*) Dahin gehört: daß die kayserliche Gerichtsbarkeit in geistlichen Sachen wegfällt — daß in allen Religionssachen die Mehrheit der Stimmen auf dem Reichstage ungültig ist. I. P. V. 52.

fassung durch die deutsche Constitution selbst gesichert wurde, — so mußte auch die Unabhängigkeit dieser Kirche vom Staate ein Grundsatz dieser Constitution werden.

2. Als die Reformation der Hierarchie den Untergang drohte, hätte leicht das Territorial-System seinem ganzen Umfange nach in Deutschland die Oberhand gewinnen können. — Eine allgemeine Reformation der deutschen Kirche, oder eine gänzliche Unterdrückung derselben, konnten beyde, so widersprechend es auch dem ersten Anblicke nach zu seyn scheint, zu diesem Ziele führen. Als aber diese Begebenheit nur dahin ausschlug, daß die protestantische Kirche neben der catholischen das deutsche Bürgerrecht erhielt, so war es natürlich, daß sie eben so, wie diese, von der kayserlichen Gewalt unabhängig gemacht wurde.

Jedoch durch diese Ausnahmen wird die Anwendbarkeit des Territorial-Systemes auf die deutsche Staatsverfassung eben so wenig vernichtet, als Staatsverträge, wodurch die höchste Gewalt in dieser

oder jener Rücksicht beschränkt wird, nach diesem Systeme unmöglich sind. *)

*) In diesen Ursachen sind zugleich die Gründe enthalten, warum die Verfassung der protestantischen Länder in Deutschland eine vollkommene Darstellung des Territorial-Systemes enthält, als die Verfassung der catholischen.

Dritte Abtheilung

von der

Anwendbarkeit des Collegial-Systemes auf die deutsche Staats-Verfassung.

Man hat in den neuern Zeiten ein dem vorhergehenden ganz entgegengesetztes System über die Einheit des Staates und der Kirche — das Collegial-System auf die deutsche Staats- und Kirchenverfassung anzuwenden versucht.*) Insbesondere glaubte man dieses System in den deutschen protestantischen Ländern realisirt zu finden. Die protestantische Kirche, behauptete man, habe durch die Reformation und durch die darauf erfolgten Reichsfriedensschlüsse, die vollkommene Freyheit auch in Deutschland erhalten, die schon, dem allgemeinen Staatsrechte nach, einer jeden Gesellschaft, und besonders der Kirche zustehe, alle zu ihrem Zwecke dienliche Einrichtungen zu treffen. Wo sich der Landesherr zu ihrem Glauben bekannte, habe

*) Von den Vertheidigern dieses Systems s. Nettelbladt de tribus system. §. 12. und G. D. Hoffmann D. ad verba I. P. O. XVI. 48. et intra terminos etc. S. 24. Für den Urheber desselben wird gewöhnlich Ch. M. Pfaff gehalten. — Die meisten darunter betrachten das Collegial-System nur im Verhältnisse zu protestantischen Landesherren und Gemeinden.

sie, durch ihren eignen Vortheil bewogen, die in dieser Freyheit enthaltenen Rechte (die sie die Collegialrechte der Kirche oder die Kirchengewalt nennen) dem Landesherrn übertragen. Dieser stelle daher eine doppelte (rechtlich-verschiedene) Person in Beziehung auf die Kirche vor; einmal die Person des Landesherrn, in welcher Eigenschaft er nur zu einer Kirchengewalt im negativen Sinne berechtiget sey, und zweytens die Person eines Oberhaupts der Kirche, in welcher Eigenschaft er die Collegialrechte der Kirche, vermöge der von ihr erhaltnen Vollmacht auszuüben habe. Auch als Reichsstand, sey er in dieser doppelten Qualität zu betrachten, indem er, als ein solcher, theils seine landesherrlichen Rechte über die Kirche, theils die Rechte dieser Kirche selbst zu handhaben, befugt und verpflichtet sey. Darüber sind jedoch die Vertheidiger dieses Systems nicht mit einander einverstanden, welche Rechte sie dem Landesherrn in der einen und in der andern Qualität beylegen sollen. Denn so wie es schon dem allgemeinen Staatsrechte nach kein leichtes Unternehmen ist, die Grenzen zwischen den Rechten des Staats und der Kirche zu bestimmen, so hat diese Aufgabe nach der deutschen Verfassung noch ihre besondern Schwierigkeiten. So kann man z. B. fragen: in wie fern die geistliche Gerichtsbarkeit (jurisdictio eccles. externe in sensu spec.) als ein Recht

des protestantischen Landesherrn, oder als ein Recht der protestantischen Kirche in Deutschland betrachtet werden müsse? Für die erstere Meinung läßt sich anführen, daß die protestantische Kirche, wenn sie anders dem Begriffe der wahren Kirche angemessen und ihren eignen Erklärungen *) getreu seyn will, ihrer Natur nach (ipso jure) auf eine solche Gerichtsbarkeit nicht Anspruch machen kann, und daß sie eben so wenig erweisen kann, eine solche Gerichtsbarkeit durch ein neues Privilegium von den protestantischen Landesherren erlangt zu haben **). Hingegen für die andere Meinung spricht der Grundsatz der Gleichheit, nach welchem die Rechte der catholischen und protestantischen Kirche in Deutschland beurtheilt werden sollen ***). Am Ende sind vielleicht beyde Meinungen richtig. Die erstere, wenn

*) S. die Augsb. Conf. art. XXVIII. »Daß aber die Bischöffe sonst Gewalt und Gerichtszwang haben, in etlichen Sachen, als nehmlich Ehesachen, und Zehenden, dieselben haben sie aus Kraft menschlicher Rechte. Wo aber die Ordinarien nachläßig in solchen Amt, so sind die Fürsten schuldig, sie thuns auch gern oder ungern, hierin ihren Unterthanen um Friedes willen Recht zu sprechen, zu Verhütung Unfriedens und großer Unruhe in Ländern.«

**) Dieser Meinung ist z. B. Schnaubert in s. Grundsätzen des Kirchenrechts der Protestanten. §. 45. u. 48.

***) Dieser Meinung ist z. B. Pütter in s. Erörterungen und Beyspielen des deutschen Staats- und Fürsten-Rechtes. II. B. I. H. S. 63. ff.

die protestantische Kirche im Verhältnisse zu einem protestantischen Landesherrn, die letztere, wenn sie im Verhältnisse zu dem Kayser und den catholischen Ständen betrachtet wird.

Die menschenfreundlichen Absichten der Männer, die dieses System vertheidiget haben, sind gewiß unverkennbar. Wären ihre Behauptungen erweislich, so könnte und sollte, wenigstens in den deutschen protestantischen Gemeinden eine vollkommene Religionsfreyheit herrschen. Ungeachtet der Landesherr das Oberhaupt der Kirche wäre, so würde er dennoch in allen kirchlichen Angelegenheiten mit der Uebereinstimmung der Kirche, d. h. einer jeden einzelnen Gemeinde zu handeln, und die Kirchengewalt (um hier dieses Wort, wie es gewöhnlich die Vertheidiger dieses Systemes thun, in seiner uneigentlichen Bedeutung zu gebrauchen) *) nicht zu seinem Vortheile, sondern nur zum Besten der Kirche auszuüben, befugt und verbunden seyn. Er würde ganz den Gedanken verbannen müssen, die Kirche seines Landes, so wie dieses Land selbst, als ein Ganzes zu betrachten und zu regieren, dessen Ein=

*) Man sollte endlich einmal aufhören, das Wort: Gewalt, so unbestimmt, als es bisher geschehn ist, zu gebrauchen. Gewalt ist jederzeit ein unbedingter Zwang. Keine Gesellschaft, den Staat ausgenommen, ist zu einer Gewalt über ihre Mitglieder berechtiget.

heit er, selbst wider den Willen der Unterthanen, zu erhalten befugt wäre. Er würde bey der Ausübung dieser Gewalt nicht etwa bloß die Grenzen zu beobachten haben, die der landesherrlichen Gewalt überhaupt durch das allgemeine und durch das besondere Territorial-Staatsrecht in Deutschland gesetzt sind. Sondern er würde sich theils in Beziehung auf die Kirche im Ganzen, theils in Beziehung auf eine jede einzelne Gemeinde nur das Recht anmaßen können, Vorschläge zu statutarischen Verordnungen zu machen, und über die Vollziehung derselben, so lange sie nicht von dieser oder jener Gemeinde aufgehoben würden, zu wachen.

Allein wir haben schon in der zweyten Abtheilung dieses Abschnitts gesehn, wie unhaltbar die Gründe sind, auf welche dieses System gebaut ist. Mit mehrerem Rechte hätte man noch die Anwendbarkeit des dritten Systems über die Einheit des Staates und der Kirche auf Deutschland in so fern behaupten können, als die catholische und die protestantische Kirche im Verhältnisse zu der kayserlichen Gewalt, oder im Verhältnisse zu dem deutschen Reiche, als einem einzigen Staate, beynahe ganz unabhängige Gesellschaften sind. Jedoch auch diese Unabhängigkeit beruht nicht darauf, daß in der Gewalt des Kaysers und der Stände eine positive Kirchengewalt nicht enthalten wäre, (wie das Colle-

gial = System fordert) sondern nur darauf, daß die Ausübung derselben durch die deutsche Constitution beynahe unmöglich gemacht wird.

Eben so dürfte diese Männer die Hoffnung täuschen, als könnte durch die Aufstellung und durch die Vertheidigung dieses Systems die Religionsfreyheit der Unterthanen in Deutschland gesichert und befördert werden. So bald nicht erwiesen werden kann, daß dieses System wirklich durch die deutsche Staatsverfassung sanctionirt ist, daß mithin die Unterthanen die Beobachtung desselben, als eine Rechtsverbindlichkeit von ihren Landesherren fordern können, — so muß es der Religionsfreyheit eher Nachtheil als Vortheil bringen, wenn man von den Landesherren etwas als ein Recht fordert, was sich doch nur von ihrer Billigkeit hoffen läßt. Wer fordert, wo er nur bitten darf, dem wird gewiß der Andere zeigen, daß es von seiner Willkühr abhängt, wie viel oder wie wenig er ihm gewähren will. Sondern wir wollen es nur immer frey und offen gestehn, daß protestantische Landesherren durch die deutsche Constitution vollkommen berechtiget sind, alle Einrichtungen in der Kirche zu treffen, die ihnen selbst die vortheilhaftesten zu seyn scheinen, daß sie unabänderliche Lehr = und Bekenntniß = Vorschriften für ihre Unterthanen verfassen, daß sie allen denen, die von diesem Bekenntnisse abweichen, alle

Beförderung in ihrem Lande versagen, alle Schriftsteller, die dagegen schreiben, nachdrücklich bestrafen können u. s. w. — Und wir dürfen hoffen, daß sie unsere Wünsche, unsre Bitten, deren Erfüllung wir nicht von ihrer Gerechtigkeit fordern, sondern nur von ihrer Gewissenhaftigkeit erwarten, nicht unerhört lassen werden. Wir dürfen hoffen, daß sie nicht länger den demüthigenden Verdacht auf uns werfen werden, als wollten wir unter dem Scheine des Rechts die Stützen ihres Thrones überhaupt untergraben. Wir beklagen uns immer, daß unsere Regenten nicht offen mit uns handeln. Aber könnten sie nicht mit noch mehrerem Rechte diesen Vorwurf uns zurückzugeben? Warlich man könnte ein ganzes Buch über die Verstellungskunst unserer Schriftsteller schreiben. Und doch ist Offenheit die Bedingung, unter welcher sich allein eine Verbesserung der bestehenden Verfassung auf einem rechtmäßigen Wege erwarten läßt.

Wenn nun aber nicht behauptet werden kann, daß die deutsche Verfassung dem dritten Systeme über die Einheit des Staates und der Kirche wirklich angemessen ist, so kann von der Anwendbarkeit desselben auf Deutschland nur noch in einem doppelten Sinne die Rede seyn: Entweder daß wir behaupten, die deutsche Verfassung sollte von Rechtswegen mit diesem Systeme übereinstimmen,

oder daß wir untersuchen, in wie fern die deutschen Landesherren nach den Grundsätzen dieses Systems verfahren können, ohne durch die deutsche Constitution daran verhindert zu werden.

Allein die erstere Frage kann, nach den Principien jenes Systemes selbst, schlechterdings nicht aufgeworfen werden. Denn so bald erwiesen ist, daß das Territorial-System durch die deutsche Staatsverfassung sanctioniret wird, so ist es ein Grundsatz des dritten Systemes und des allgemeinen Staatsrechts, auf welchem es errichtet ist, daß diejenige Verfassung, die in einem Staate, es sey nun mit Gewalt, oder durch die freye Einwilligung der Staatsbürger, wirklich eingeführt worden ist, jederzeit auch eine rechtmäßige Verfassung sey, d. h. daß sie schlechterdings nicht gewaltsam verändert werden dürfe. Sollte sie nicht mit den Grundsätzen übereinstimmen, die dieses System einer jeden Staatsverfassung vorschreibt, so würde sie zwar mit den Principien des äußeren Rechtes, jedoch nur in so fern im Widerspruche stehn, als sie zugleich, als Principien des innern Rechts (der Moral) verbindend sind.

Mithin bleibt nur die zweyte Untersuchung übrig: In wie fern es wenigstens möglich seyn würde, das Collegial-System in Deutschland zu

realisiren? Diese Frage wurde oben so ausgedrückt: In wie fern sind die deutschen Landesherren nach der deutschen Reichsverfassung wenigstens befugt, nach den Grundsätzen des Collegial-Systemes bey der Regierung ihrer Länder zu verfahren? — Denn die zweyte Frage, die eigentlich in jener allgemeinen Aufgabe liegt: In wie fern könnte die Verfassung des deutschen Reiches überhaupt den Grundsätzen dieses Systemes auf dem Wege Rechtens angemessen gemacht werden? — bedarf keiner weitläuftigen Beantwortung, da sie durch die Reichsgesetze selbst dahin entschieden ist, daß durch die gütliche Uebereinkunft beyder Religionstheile die gegenwärtige Staatskirchenverfassung aufgehoben werden kann *).

A. Von dem Befugnisse deutscher Landesherren, ihren Unterthanen eine vollkommene Religionsfreyheit zu verstatten — oder von der rechtlichen Möglichkeit, das Collegial-System auf die deutsche Territorialverfassung anzuwenden. **)

Wir räumen also ein, daß ein Landesherr durch die deutsche Constitution zu einer Kirchengewalt im

*) I. P. V. 48. 52.

**) Neuerlich sind bey Gelegenheit des Preußischen Religionsedicts diese, und andere damit verwandte Fragen sehr lebhaft

positiven Sinne des Worts befugt sey — Und wenn wir auch alle die Gründe aufgeben müßten, durch welche dieser Satz oben erwiesen worden ist, so würde er doch immer noch feststehn, so lange nicht das Gegentheil aus den Reichsgesetzen erwiesen würde. Denn da die Landeshoheit alle Rechte der höchsten Gewalt enthält, so lange nicht eine Ausnahme erwiesen wird, so muß der Unterthan gehorchen, so bald der Landesherr seine Gewalt auch auf die Kirche erstrecken will — Aber wir fragen jetzt, in wie fern ein deutscher Landesherr, wenn er von der Rechtmäßigkeit oder von den Vortheilen des Collegial-Systemes überzeugt wäre, nach den Grundsätzen desselben bey der Regierung seines Lan-

zur Sprache zu kommen. — An der Rechtmäßigkeit dieses Edicts würde der Verfasser dieses Versuchs keinen Augenblick zweifeln: desto mehr aber an der Uebereinstimmung desselben mit der Politik und mit der Moral. S. die Schriften, die bey dieser Gelegenheit erschienen sind, in der allgemeinen deutschen Bibl. 114 B. 2. St. 115. B. 1. St. (Die Beurtheilung der sämmtlichen daselbst angezeigten Schriften hat den Herrn Abt Henke zum Verfasser) und in dem Repert. der Literatur für die J. 1785. bis 1790 I. B. Protest. Kirchen-R. n. 1478. ff. Die vorzüglichste juristische Abhandl. darüber dürfte doch nach des Verfassers Urtheil die Hufelandische Schrift über das Recht protestantischer Fürsten unabänderliche Lehrvorschriften festzusetzen (Jena 1788.) — seyn, so wenig er auch mit den in dieser Schrift aufgestellten Grundsätzen übereinstimmt.

des verfahren könnte; oder in wie fern er daran durch die deutsche Constitution verhindert würde.

Da ein Landesherr, so wie ein jeder Anderer, der ein gewisses Befugniß hat, die Rechte, die ihm nach der deutschen Verfassung zustehn, in der Regel entweder gebrauchen oder nicht gebrauchen kann; so müßten sich, wenn man dem Landesherrn das Befugniß bestreiten wollte, der Gewalt, die er über die Kirche hat, zu entsagen, und nach den Principien des Collegialsystemes zu verfahren — es müßten sich aus den Reichsgesetzen besondere Gründe anführen lassen, die in diesem Falle seine Freyheit beschränkten. Und in der That hat man solche Gründe, und zwar, so viel der Verfasser weiß, vorzüglich zween angegeben, aus welchen es den Landesherren vermöge der deutschen Reichsverfassung verwehrt seyn soll, in dem Geiste des Collegialsystems bey der Regierung ihrer Länder zu handeln. Wir wollen daher diese Gründe in ihrer ganzen Stärke aufstellen, und einer möglichst-unpartheyischen Prüfung unterwerfen.

I. Es ist eine ausdrückliche Verordnung des Westphälischen Friedens: Daß außer der catholischen, lutherisch- und reformirt-evangelischen Religion keine andere in

Deutschland aufgenommen und geduldet werden soll *).

Diese Verordnung will 1) offenbahr so viel sagen, daß nur die genannten drey Religionspartheyen in dem Schutze des Reichs stehen sollen, oder daß nur die Mitglieder dieser drey Kirchen auf das Reichsbürgerrecht, und auf die Gewähr, die die deutsche Constitution für die bürgerliche und politische Freyheit der Deutschen leistet, Anspruch machen können. Wer sich also nicht zu einer von diesen Kirchen bekennt, steht wenigstens nicht in dem Schutze des Reichs, sondern nur in dem Schutze des Landesherrn, der ihm den Aufenthalt in seinem Lande vergönnt.

Hieraus folgt aber unmittelbar, daß alle bürgerliche und politische Rechte, die die mittelbaren oder unmittelbaren Unterthanen des Reichs vermöge der deutschen Constitution haben, davon abhängen, daß sie sich zu dem Symbole einer

*) I. P. VII. 2. Sed praeter religiones supra nominatas nulla alia in sacro imperio Romano recipiatur vel toleretur. M. vgl. hiermit den Religionsfrieden §. 17. — »Doch sollen alle andere, so obgemeldeten beyden Religionen nicht anhängig, in diesem Frieden nicht gemeint, sondern gänzlich ausgeschlossen seyn.« — Und den Reichsabschied v. J. 1566. §. 5.

der angeführten drey Kirchen bekennen. Denn daß Einer ein Mitglied von einer gewissen sichtbaren Kirche ist, kann nur daraus abgenommen werden, daß er sich zu dem Symbole dieser Kirche bekennt. (So wie das Daseyn einer sichtbaren Kirche überhaupt davon abhängt, daß sie ihre Mitglieder zu dem Bekenntnisse eines gewissen Symbols verpflichtet.) Wenn daher nur die Mitglieder jener Kirchen des deutschen Staatsbürgerrechtes fähig seyn sollen, so wird dadurch das Bekenntniß zu dem Symbole Einer von diesen Kirchen, stillschweigend zur Bedingung desselben gemacht. Diese Folgerung die wir aus dem erstern Satze gezogen haben, wird durch die Reichsgesetze zum Theil ausdrücklich bestätiget, indem sie der einen Religionsparthey unter dem Nahmen der Augsburgischen Confessionsverwandten das Reichsbürgerrecht zusichern, und mithin das Bekenntniß dieses Symbols ausdrücklich zur Bedingung dieses Rechts erheben.

Aber wir können sogar 2) behaupten, daß ein Landesherr, der seinen Unterthanen eine vollkommene Religionsfreyheit verstatten, und ihnen also erlauben wollte, sich entweder zu keiner von den drey genannten Kirchen zu halten, oder das Symbol derselben willkührlich zu verändern — oder, mit andern Worten, daß ein Landesherr, der Leute, die nicht in dem Schutze des Reiches stehn, dennoch in

den seinigen nehmen wollte, gegen jene Verordnung des Westphälischen Friedens und gegen den Geist unserer Verfassung überhaupt verstoßen würde.

Denn a) könnte man wohl überhaupt fragen, in wie fern ein Landesherr einen Unterthanen zu dulden befugt seyn dürfte, der des Reichsbürgerrechtes unfähig ist? Wenigstens sollte es scheinen, daß er ihm nur allenfalls den Aufenthalt in seinem Lande, jedoch nimmermehr gleiche Rechte mit andern Unterthanen verstatten könne. Aber ohne diesen Einwurf hier weiter zu verfolgen, so kann man wohl b) jene Stelle nicht, ohne ihr Gewalt anzuthun, bloß darauf beschränken, daß vermöge derselben nur die gedachten drey Kirchen ausschließend in den Schutz des Reiches genommen würden, da hingegen den Landesherren unbenommen bleibe, auch andere Religionspartheyen in ihren Ländern zu dulden. Die Worte: daß außer jenen Kirchen keine andere in Deutschland geduldet werden solle, enthalten zu deutlich das Verboth, eine andere Kirche in Deutschland und mithin auch in den einzelnen deutschen Ländern aufzunehmen, als daß sich jene Erklärung rechtfertigen ließe. — Hierzu kommt c) die Absicht, die die Paciscenten bey der Verfassung jener Stelle, laut der Geschichte, hatten. Bis zu der Reformation war die catholische Kirche dem Rechte nach und in der That die einzige herrschende

Kirche in Deutschland gewesen. Durch die Reformation und durch die siegreichen Waffen der Protestanten wurde sie aus dem Besitze dieser Alleinherrschaft verdrängt. In dem Religions- und in dem Westphälischen Frieden, sieht sie sich genöthigt, die usurpirte Mitherrschaft ihrer Gegner anzuerkennen. Aber ganz natürlich suchte sie dabey so wenig als möglich von ihrem ehemaligen Rechte nachzulassen. Sie beschränkte ihre Verzichtleistung ganz allein auf die protestantische Kirche — und sonderbar genug, daß die protestantischen Stände damit, aus einem andern Grunde, vollkommen zufrieden waren. Kaum hatten nehmlich die Augsburgischen Confessionsverwandten die Versicherung ihrer Religionsfreyheit in dem Religionsfrieden errungen, als neue Partheyen unter ihnen entstanden, oder sich immer mehr und mehr unter ihnen verbreiteten. Die reformirte, die mächtigste unter diesen neuentstandenen Partheyen wurde vorzüglich für die, die der unveränderten Augsburgischen Confession zugethan blieben, ein Gegenstand des Hasses und des Abscheus. Sie bestritten, sogar heftiger, als die Catholiken selbst, die Ansprüche, die diese neue Parthey auf die Vortheile des Religionsfriedens machte. In dem Westphälischen Frieden mußten sie zwar diesem Widerspruche entsagen. Aber dennoch war es ganz natürlich, daß sie eben so, wie die Catholiken, ihre An-

sprüche auf Alleinherrschaft, wenigstens gegen alle Secten, die noch in Deutschland entstehn oder aufgenommen werden könnten, verwahrten. Die Reformirten theilten entweder mit ihnen diese so intoleranten Gesinnungen, oder mußten sich wenigstens diese Bedingung gefallen lassen.

Bey der Beantwortung dieses Einwurfs, zu welcher wir jetzt fortgehn, wollen wir die Fragen untersuchen: A) in wie fern die Rechte, die den Catholiken und Protestanten durch die deutsche Staatsverfassung zugesichert sind, auf dem Bekenntnisse gewisser Symbole beruhe? — B) In wie fern durch jene Stelle des Westphälischen Friedens das Recht eines Landesherrn, seinen Unterthanen eine vollkommene Religionsfreyheit zu verstatten, aufgehoben wird?

A) Wir räumen ein, daß nur die Mitglieder der catholischen und der protestantischen Kirche, als Mitglieder des deutschen Reichs (als deutsche Staatsbürger betrachtet werden können, oder, mit andern Worten, daß nur diese Kirchen in Deutschland die herrschenden sind. Die Wahrheit dieses Satzes beruht theils auf der angeführten, so wie auf andern Stellen der Reichsgesetze, theils darauf, daß die catholische Kirche, die ursprünglich die alleinherrschende Kirche in Deutschland war, nur in Bezie=

hung auf die protestantische dieser Alleinherrschaft entsagt hat.

Allein mit diesem Satze haben wir noch nicht das eingeräumt, daß die Rechte der einen oder der andern Religionsparthey auf dem Bekenntnisse gewisser Symbole nach der deutschen Verfassung beruhe. Im Gegentheil ergiebt sich das Falsche, das in dieser Behauptung liegt, aus folgenden Gründen *).

1) Die catholische Kirche hat eigentlich gar keine symbolischen Bücher, in wie fern man darunter unabänderliche Lehr- und Glaubensvorschriften versteht **). Denn die Kirchengewalt, unter welcher diese Kirche steht, hat, als eine göttliche Gewalt, in einem jeden Augenblicke das Recht, die Glaubens- und Verfassungsgesetze der Kirche willkührlich zu verändern. Dieses Recht ist ihr durch die deutsche Constitution auf keine Weise geschmälert worden ***) und man kann daher unmöglich be-

*) Eine andere Widerlegung dieser Behauptung s. b. Hufeland a. a. O. S. 29. ff.

**) Ohngefähr aus eben dem Grunde, aus welchem ein Staat eigentlich gar keine Constitution hat, in welchem die constituirende Gewalt von denselben Personen fortdauernd ausgeübt wird, die die gesetzgebende Gewalt in Händen haben.

***) Vielmehr ist es ihr durch die Wahlcap. II. 8. ausdrücklich bestätiget worden.

haupten, daß die Rechte der Catholiken in Deutschland von dem Bekenntnisse gewisser symbolischer Bücher abhängig wären.

2) Ist dieser Satz richtig, so muß auch den protestantischen Gemeinden in Deutschland das Recht zustehn, ihre Verfassung willkührlich zu verändern, ohne dadurch der Rechte verlustig zu werden, die ihnen die deutsche Constitution zusichert. Denn es ist ein Grundsatz des Westphälischen Friedens, daß eine Religionsparthey so viel Recht, als die andre, haben soll *).

3) Die reformirte Kirche hat eben so, wie die catholische, obwohl aus ganz andern Gründen, keine symbolischen Bücher in Deutschland, und dennoch soll sie vermöge des Westphälischen Friedens gleicher Rechte mit den andern beyden Kirchen genießen.

4) Die lutherische Kirche hat zwar, wie es scheint, ein solches allgemeines Symbol — die Augsburgische Confession. Allein so sehr es gegen die Geschichte laufen würde, wenn man behaupten wollte, die protestantischen Stände hätten bey ihrer Verfassung oder in der Folge die Absicht gehabt, die bürgerlichen und politischen Rechte ihrer Kirche, an das Bekenntniß dieses Symboles zu binden, eben

*) I. P. V. 1.

so sehr würde diese Behauptung mit dem Inhalte jener Schrift selbst im Widerspruche stehn.

5) Die Reichsgesetze behalten der protestantischen Kirche ausdrücklich das Recht vor, ihr Symbol willkührlich zu verändern *) und die protestantischen Stände haben dieses Recht, bey mehr als einer Gelegenheit gegen die Einwendungen des catholischen Religionstheils sehr nachdrücklich vertheidiget.

Aber allen diesen Gründen scheint doch Ein Einwurf im Wege zu stehn, den man nur zu oft, obwohl mit Unrecht, unberührt gelassen hat. Nehmlich der Satz: daß nur die Mitglieder der genannten drey Kirchen in dem Schutze des Reiches stehn; und der Satz: daß das Bekenntniß eines gewissen Symbols nicht die stillschweigende Bedingung der ihnen durch die deutsche Constitution zugesicherten Rechte ist, scheinen dennoch, schon der Natur der Sache nach, mit einander im Widerspruche zu stehn. Wir geben zu, können nun unsere Gegner sagen, daß die Reichsgesetze nicht ausdrücklich fordern, daß die Mitglieder der drey herrschenden Kirche sich zu einem gewissen Symbole bekennen sollen. Aber wenn einmal zugestanden wird, daß gewisse Kirchen in Deutschland die herrschenden sind, so fragen wir, wie sich doch wohl die Identität oder nur überhaupt die Existenz dieser Kirchen erweisen

*) Wahl-Cap. II. 8.

lasse, die doch wenigstens in den Reichsgesetzen vorausgesetzt wird, wir fragen, woran es sich wohl erkennen lasse, daß einer zu der einen oder zu der andern von jenen Kirchen gehöre, wenn nicht die Mitglieder derselben zu dem Bekenntnisse eines unabänderlichen Symbols verpflichtet sind? Nothwendig muß ein solches Bekenntniß die stillschweigende Bedingung der den Protestanten und Catholicken zugesicherten Rechte seyn, oder der Satz: diese Kirchen sind die herrschenden in Deutschland, ist schlechterdings ohne alle Bedeutung.

Um diesen Einwurf zu heben, kommt es ganz allein darauf an, daß wir ein Merkmal aufweisen, woran sich erkennen läßt, daß Einer zu der einen oder zu der andern von den in Deutschland herrschenden Kirchen gehöre, auch ohne daß sie ihre Mitglieder zu dem Bekenntnisse eines gewissen Symbols verpflichteten; — oder daß wir noch einen andern Grund angeben können, auf welchem die Existenz und die Identität dieser Kirchen in Deutschland beruht, als das Bekenntniß eines gewissen Symbols.

Und allerdings läßt sich ein Merkmal aufweisen, woran man einen Catholicken und Protestanten, in Beziehung auf das deutsche Staatsrecht, theils unter sich, theils von allen andern Glaubensgenossen unterscheiden kann — Der ist ein Catholik, den

der catholische Religionstheil (Corpus Catholicorum), der ein Protestant, den der protestantische Religionstheil (Corpus Evangelicorum) dafür anerkennt. *) Die Einheit und Identität beyder Kirchen beruht auf dem Ausspruche des einen und des andern Religionstheils.

Die Richtigkeit dieser Behauptung beruht 1. auf ausdrücklichen Erklärungen des Corporis Evangelicorum, die es bey mehr als einer Gelegenheit, wo die Catholicken die bürgerlichen und politischen Rechte von dem Bekenntnisse eines gewissen Symbols abhängig machen wollten, erlassen hat. **) Sie gründet sich 2. auf die Verordnung des Westphälischen Friedens, daß in allen Religionssachen die Mehrheit der Stimmen ungültig seyn, und nur eine gütliche Uebereinkunft zwischen beyden Par-

*) Dieß ist der, wie es scheint, einzig richtige staatsrechtliche Begriff eines Protestanten und eines Catholiken. Der kirchliche Begriff ist davon ganz zu unterscheiden. Nach diesem dürfte der ein Catholik seyn, der eine Kirchengewalt über sich anerkennt, und der ein Protestant, der in Glaubenssachen keiner menschlichen Gewalt unterworfen zu seyn behauptet. M. vgl. Rosenmüller Beantwortung der Frage: warum nennen wir uns Protestanten. Leipzig. 1790. 8.

**) Z. B. bey den bekannten Reichshofraths-Erkenntnissen, die gegen den D. Bahrdt ergiengen. S. Heinr. Aaron Spittler von der Gerichtsbarkeit der höchsten Reichsgerichte in geistlichen Sachen, bey Gelegenheit des D. Bahrdteschen Rechtsfalls. 1779. 4.

theyen statt finden soll *). Denn die Frage: ob einer ein Catholik oder ein Protestant sey, gehört doch offenbahr unter diesen Titel und ist mithin der Entscheidung des einen und des andern Religionstheils überlassen. Sie gründet sich 3. auf die den deutschen Landesherren, als solchen zugesicherte Kirchengewalt, vermöge welcher sie beurtheilen können, in wie fern einer zu dieser oder jener Kirche gehöre. Nun ist dieses Recht auf die Bedingung eingeschränkt, unter welchen es nicht den Rechten des einen und des andern Religionstheils zu nahe tritt. **)

Gegen diesen Grundsatz, der bisher vertheidiget worden ist, könnte man vielleicht einwenden, daß doch der ganze Beweis desselben am Ende einen Cirkel enthalte. Denn man kann wiederum fragen, woran sich erkennen lasse, daß ein Reichsstand zu dem einen oder zu dem andern Religionstheile gehöre, wenn er nicht zu dem Bekenntniß eines gewissen Symboles verpflichtet ist. Allein dieser Einwurf hebt sich dadurch, daß durch das Herkommen die Mitglieder des einen und des andern Religionstheils ein für allemal bestimmt sind, so wie sie ursprüng=

*) I. P. V. 52.

**) D. h. zum Beyspiel, ob ein Protestant, der in einem gemischten unter einem catholischen Landesherrn stehenden Lande wohnt, ein Mitglied der prot. Kirche sey oder nicht, kann nur das Corpus Evangelicorum, und nicht der Landesherr beurtheilen.

lich durch ihre bloße Erklärung der einen oder der andern Parthey beytreten.

B. Wir kommen jetzt zur Untersuchung der zweyten Frage: In wie fern durch jene Stelle des Westphälischen Friedens das Recht deutscher Landesherren, ihren Unterthanen eine vollkommene Religionsfreyheit zu verstatten, aufgehoben wird?

Bey der Beantwortung dieser Frage, kommt es vorzüglich auf zween Puncte an: 1. in wie fern kann er den drey in Deutschland herrschenden Kirchen die Freyheit verstatten, ihre Verfassung und ihren Glauben willkührlich zu verändern, ohne daß sie dadurch der Rechte verlustig würden, die die deutsche Constitution jenen Kirchen zusichert? 2. In wie fern ist er befugt, noch andere Religionspartheyen in seinem Lande zu dulden?

1. Die Auflösung der erstern Frage ergiebt sich von selbst aus den bisher aufgestellten Grundsätzen. Wir fügen daher nur die einzige Bemerkung hinzu: daß es von einem protestantischen Landesherrn ganz allein abhängt, in wie fern er eine Religionsparthey für eine protestantische erklären, und sie mithin der Vortheile der deutschen Constitution fähig machen will oder nicht *). Ein catholischer Landesherr ist

*) Z. B. so hängt es von einem protestantischen Landesherrn ab, ob er die Brüdergemeinde für eine protestantische erklären, und als eine solche in seinem Lande dulden will.

hierinne in aller Rücksicht beschränkter. Er kann sich eben so wenig eines Antheils anmaaßen, ob einer zu der catholischen Kirche gehöre, als er entscheiden kann, daß einer für einen Protestanten gehalten werden soll. Das erstere gehört für das Forum der Hierarchie, das letztere, wenigstens in der letzten Instanz, für das Corpus Evangelicorum.

2. Die zweyte Frage muß ebenfalls bejahend beantwortet werden. Denn a. kann jene Stelle des Westphälischen Friedens, wie sich aus den Friedenshandlungen selbst ergiebt, unmöglich den Sinn haben, daß ein Landesherr nicht befugt seyn sollte, auch andere Religionspartheyen in seinem Lande zu dulden *), und b. wenn sie auch diesen Sinn hätte, so würde sie doch nach dem neuern Reichsherkommen ungültig seyn. **)

*) M. s. Häberlins Handbuch des deutschen Staatsrechts. I. S. 168.

** M. s. Ebendas. S. 170. — Wenn man jedoch, als einen Beweis für dieses Herkommen, auch die Duldung der Juden in Deutschland gewöhnlich anführt, so ließe sich wohl gegen diesen Grund mehr, als eine Einwendung machen. — Der Sinn jener Stellen war also nur der: daß nur die genannten drey Kirchen in dem Schutze des Reiches stehen sollten. — Gegen das Befugniß des Landesherrn, andere Religionspartheyen in seinem Lande zu dulden, läßt sich vielleicht nur in so fern daraus argumentiren, als er keine Secten zu dulden befugt ist, die der öffentlichen Sicherheit gefährlich werden könnten.

II. Einen andern minder wichtigen Grund gegen das Recht eines deutschen Landesherrn, seinen Unterthanen eine vollkommene Religionsfreyheit zu verstatten, hat man aus einer Stelle der Wahlcapitulation entlehnt, womit diese bey der Wahl Leopolds II. bereichert worden ist. „Es soll," heißt es daselbst im 8. §. des II. Artikels, „überhaupt keine Schrift geduldet werden, die mit den symbolischen Büchern beyderley Religionen nicht vereinbarlich ist." Wenn aber ein Landesherr seinen Unterthanen eine vollkommene Religionsfreyheit verstatten wollte, so müßte er ihnen auch das Recht einräumen, die Religion einer freyen Untersuchung zu unterwerfen. Denn beydes ist unzertrennlich miteinander verbunden *).

Um diesen Einwurf zu heben, braucht man nicht zu dem äußersten Mittel seine Zuflucht zu nehmen, daß die Chur-Fürsten bey diesem Zusatze die Grenzen des ihnen zustehenden juris adcapitulandi überschritten hätten — so gewiß sich auch mehr als ein Grund zum Beweise dieser Behauptung anführen ließe. Man würde sogar die Frage hier bey Seite setzen können, in wie fern ein solcher Zusatz,

*) M. vgl. die Abh. eines Ungen. über den 8. §. des II. Art. der Wahlcapitulation des römischen Kaysers Leopolds II. in dem Journale von und für Deutschland 1791. 2. St. n. 9. S. 168.

auch dann noch ungültig ist, wenn er auch nicht durch eine ausdrückliche Protestation der übrigen Stände entkräftet wurde. Denn gegen diesen Zusatz existiret allerdings eine solche Protestation *).

Eben so wollen wir diesen Einwurf nicht dadurch widerlegen, daß wir den Sinn jener Stelle bloß dahin einschränken, daß nicht solche Schriften gegen die symbolischen Bücher geduldet werden sollen, die der öffentlichen Sicherheit durch Ton oder Inhalt gefährlich werden könnten — so gewiß auch der Zusammenhang, worinne diese Stelle mit den übrigen Paragraphen steht, diese Erklärung rechtfertigen würde **).

*) M. s. die Erklärung, die das preußische Departement der auswärtigen Angelegenheiten, bey Gelegenheit der Villaumschen Beurtheilung der Rönnbergschen Schrift über die symbolischen Bücher unter dem 18ten Febr. 1791. erlassen hat, in dem Intelligenz-Blatte der Lit. Zeit. 1791. N. 45. Diese höchstmerkwürdige Erklärung enthält in gedrängter Kürze eine Beantwortung der Frage: in wie fern sind die Rechte eines Protestanten in Deutschland von dem Bekenntnisse eines gewissen Symbols abhängig, oder nicht?

**) Denn die ganze Stelle lautet so: (Wahl-Cap. II. 8.) »Jedoch daß überhaupt jedem von beiden Theilen in den künftig neu zu fertigenden Schriften alle anzügliche und schmäliche Ausdrücke gegen beiderlei Religionen im Reiche, den heilsamen Satzungen gemäß, vermieden bleiben, und sich deren enthalten; überhaupt aber keine Schrift geduldet werde, die mit den symbolischen Büchern beiderlei Religionen, und mit den guten Sitten nicht vereinbarlich ist, oder wodurch der

Sondern, wenn man auch diese Stelle auf diese oder auf eine andere Art mit jenem Rechte der Landesherren vereinigen könnte, so kann sie doch auf keinen Fall als ein gültiges Reichsgrundgesetz betrachtet werden, die sie nur einseitig von den catholischen Churfürsten in die Wahlcapitulation gesetzt worden ist *). Denn es ist bekanntlich ein Grundsatz des deutschen Staatsrechts, daß, sobald in einem Reichsstädtischen Collegio die eine Religionsparthey der einen, und die andere einer andern Meinung ist, kein verbindender Schluß durch die Mehrheit der Stimmen gemacht werden kann. Wollte man diesen Schluß wenigstens als einen für den catholischen Religionstheil verbindenden Vertrag betrachten, so würde diese Behauptung auf dem ganz unerweislichen Satze beruhen, daß die catholischen Churfürsten im Nahmen der übrigen catholischen Stände einen Vertrag schließen konnten, ohne von diesen besonders bevollmächtiget zu seyn.

Umsturz der gegenwärtigen Verfassung oder die Stöhrung der öffentlichen Ruhe befördert wird.«

*) Siehe d. in der Anm. *) d. vor. S. angeführte Erklärung ꝛc.

B. Von den Grenzen des einem deutschen Landesherrn zustehenden Rechts, seinen Unterthanen eine vollkommene Religionsfreyheit zu verstatten.

Allein so gewiß auch den deutschen Landesherren im allgemeinen das Recht zusteht, ihren Unterthanen eine vollkommene Religionsfreyheit zu verstatten, so mannigfaltig sind dennoch die Schranken, die der Ausübung dieses Rechts durch das allgemeine und noch mehr durch das besondere deutsche Territorial-Staatsrecht gesetzt sind. Eine äußere Bestimmung dieser Grenzen dürfte jedoch hier aus dem Grunde entbehrlich seyn, weil dieser Gegenstand von allen denen schon ausführlich genug bearbeitet worden ist, die das jus reformandi in dem Sinne, da man darunter das Recht eines Landesherrn versteht, einen gewissen Gottesdienst im Lande zu dulden oder nicht zu dulden, nach der deutschen Verfassung untersucht haben *). Nur scheinen sie diesem Rechte nicht selten zu enge Grenzen gesetzt zu haben, entweder daß ihnen selbst die positive Bedeutung des Wortes dunkel vorschwebte, oder daß sie die Folgen fürchteten, die man aus ihren Grundsätzen ziehen

*) M. s. die hierher gehörigen Schriften in Pütters Literat. des T. St-R. III. §. 1498. und in der Klüberschen Fortsetzung dieses Werkes.

könnte, sobald man das jus reformandi in diesem Sinne nähme. — Nur scheinen sie dieses Recht, mehr als ein Recht, eine gewisse Religionsparthey im Lande aufzunehmen, denn als ein Recht, ihren Unterthanen die Veränderung der Kirchenverfassung zu verstatten — betrachtet zu haben.

Zusatz.

Von den Mitteln, wodurch das 3te System über die Einheit des Staates und der Kirche in Deutschland realisirt werden kann.

Da von der Realisirung dieses Systems hier nur in so fern die Rede seyn kann, als sie von dem freyen Entschlusse der deutschen Landesherren und Stände abhängt, so kommt dabey alles darauf an, daß die Ueberzeugung von der Wahrheit, von der Unschädlichkeit und von den Vortheilen dieses Systems an den deutschen Höfen immer herrschender wird. Denn den Willen in die That zu verwandeln, dürfte weniger Schwierigkeiten haben.

Es hienge also die Hoffnung, das Collegialsystem in Deutschland realisiert zu sehn, vorzüglich von den deutschen Schriftstellern ab, die die Vertheidigung dieses Systems mit Würde und Freymü-

thigkeit zu führen hätten. Ob sie sich durch die Zeitumstände begünstiget, einen glücklichen Erfolg ihrer Absichten versprechen können? ist eine sehr schwer zu entscheidende Frage. Zwar dürfte ihnen der Umstand zu statten kommen, daß das kirchliche und politische Interesse der deutschen Reichsstände jetzt weniger unzertrennlich ist, als ehemals. Man hört jetzt seltner als ehemals, von dem catholischen und protestantischen Religionstheile, als zwo politischen Partheyen in Deutschland, sprechen. Aber ob nicht auf der andern Seite das kirchliche und politische Interesse der deutschen Stände, als Landesherren, mehr, als jemals, mit einander verwebt ist, (oder doch für unzertrennlich verbunden gehalten wird), das ist eine andere Frage.

Jedoch noch weit größere Hindernisse legt dieser Hoffnung die Verfassung der deutschen Schriftstellerrepublik selbst in den Weg. Aller Einfluß, den Schriftsteller auf die Großen der Erde haben sollen, beruht auf Achtung, deren sie sich würdig machen müssen. Und gerade diese Achtung fehlt den deutschen Schriftstellern beynahe ganz. Die Schuld davon möchten sie zwar gern dem deutschen Publico aufbürden. Aber in der That liegt sie größtentheils an ihnen selbst. Achtung ist jederzeit ein Tribut, den man dem weisen Gebrauche der Freyheit entrichtet. Aber wo sind die Schriftsteller, die unab-

hängig von politischen Verhältnissen nur die Wahrheit aufsuchten, und sie, wie und wo sie diese auch fanden, freymüthig und bescheiden darstellten? So lange sie sich nicht eine von dem Staate unabhängige Existenz sichern können oder wollen, so lange die Sache der Freyheit größtentheils nur von feilen und verächtlichen Menschen vertheidiget wird, so lange sie nicht bedenken, daß der moralische Werth des Menschen, die politische Wichtigkeit des Schriftstellers wenigstens negativ bestimmt — so lange läßt sich von ihnen nicht das erwarten, was doch die Menschheit von ihnen zu fordern berechtigt wäre — daß sie Verbesserungen durch Ueberzeugung herbey führen sollten.

Allgemeiner Zusatz zu den drey Abtheilungen dieses Abschnitts.

Von der Vereinbarkeit der drey möglichen Systeme über die Einheit des Staates und der Kirche, in wie fern sie auf die deutsche Staatsverfassung anwendbar sind.

Im Allgemeinen hat eine solche Vereinigung gar keine Schwierigkeiten. Denn wir behaupteten die Anwendbarkeit der drey möglichen Systeme über

die Einheit des Staates und der Kirche in drey ganz verschiedenen Rücksichten. Dem ersten Systeme sollte nur die deutsche Staatsverfassung von Rechtswegen angemessen seyn, mit dem zweyten stimmte sie wirklich überein, und bey dem dritten untersuchten wir nur, in wie fern es auf die deutsche Verfassung angewendet werden könnte *).

Aber in einer speciellen Rücksicht verdient dennoch diese Vereinbarkeit der auf die deutsche Verfassung angewendeten Systeme eine nähere Untersuchung — in wie fern nehmlich der Rechtsgrund der einem protestantischen Landesherrn über seine Glaubensgenossen zustehenden Kirchengewalt nach dem erstern Systeme in einen von der catholischen Kirche erhaltenen Auftrag, nach dem zweyten aber in die landesherrliche Gewalt selbst gesetzt wurde **).

*) Die Behauptung der Hierarchie, daß die deutsche Verfassung von Rechtswegen dem Systeme über die Einheit des Staates und der Kirche, das von ihr vertheidiget wird, angemessen seyn sollte — steht freylich mit der Behauptung der Territorialisten, daß die deutsche Verfassung, ob sie wohl nicht mit dem erstern Systeme übereinstimmt, dennoch eine (an sich) rechtmäßige Verfassung sey — im Widerspruche. Aber eine Vereinigung zwischen beyden zu treffen, ist eben so wenig möglich, als das erste und zweyte System über die Einheit des Staates und der Kirche überhaupt zu vereinigen.

**) Von der Vereinbarkeit des Collegial-Systemes (in der engern Bedeutung) mit dem Territorial-Systeme (i. d. e. B.) ist schon oben gesprochen worden. Sie sind mit einander

Diese Aufgabe kann man nicht etwa damit von sich ablehnen, daß das Episcopalsystem in der obenangeführten Bedeutung des Worts, nur auf dem allgemeinen Grundsatze beruhe, nach welchem die deutsche Verfassung von Rechtswegen mit dem hierarchischen Systeme übereinstimmen sollte, und mithin durch die Anwendbarkeit des zweyten Systems auf die deutsche Verfassung, so wie dieser Grundsatz selbst, umgestoßen werde: Oder, mit andern Worten, es läßt sich nicht die Nothwendigkeit einer solchen Vereinigung zwischen dem Episcopal- und dem Territorial-Systeme (in der engern Bedeutung) überhaupt bezweifeln. Denn das Episcopal-System, wurde unabhängig von jenem allgemeinen Grundsatze, eben so wie das Territorial-System, aus den Reichsgesetzen selbst erwiesen.

Beyde Systeme sind aber auf folgendem Wege allerdings mit einander vereinbar. — Durch das Jus reformandi, das der Westphälische Friede den deutschen Landesherren zueignete, wurde zwar der Grundsatz der Hierarchie, daß ein Landesherr zu der

vereinbar, 1) in so fern, als der Vertrag, den der protestantische Landesherr mit seinen Unterthanen wegen der Ausübung der Kirchengewalt geschlossen haben soll, als ein Staatsvertrag betrachtet wird; 2. in so fern, als das Collegial-System nur als die Regel betrachtet wird, zu deren Beobachtung der Landesherr nicht rechtlich, sondern nur moralisch verbunden ist.

geistlichen Gerichtsbarkeit d. h. zu einer positiven Kirchengewalt überhaupt nicht befugt wäre, in so fern aufgehoben, als nun die geistliche Gerichtsbarkeit, als ein landesherrliches Recht anerkannt wurde, aber nicht in so fern, als die Bischöfe zur Ausübung dieser Gewalt ausschließend befugt seyn sollten. Dieses Recht, die geistliche Gerichtsbarkeit in Deutschland ausschließend auszuüben, wurde ihnen hingegen auf den Fall ausdrücklich vorbehalten, wenn sich beyde Partheyen über die Religion gütlich mit einander vergleichen würden. Mithin so wie die catholischen Landesherren noch jetzt nicht zur Ausübung der geistlichen Gerichtsbarkeit über ihre Kirche befugt sind, so sind auch die protestantischen Landesherren zur Regierung der ihrigen, nur vermöge des von den catholischen Bischöfen erhaltenen Auftrages berechtiget; oder, die Landeshoheit ist zwar nach der deutschen Verfassung der Grund, auf welchem die Kirchengewalt, als ein Recht beruht, aber die Einwilligung der catholischen Bischöfe ist der Titel, der die protestantischen Landesherren zur Ausübung dieses Rechtes befugt macht.

Dritter Abschnitt.

von dem

verschiedenen Interesse, das die drey möglichen Systeme über die Einheit des Staates und der Kirche für sich haben.

Bey einer Vergleichung mehrerer Systeme die zur Beantwortung eines gewissen Problems aufgestellt worden sind, kann man entweder auf die relative Wahrheit derselben oder auf das Interesse, das für ein jedes von ihnen spricht, seine Aufmerksamkeit richten. Im erstern Falle wird man entweder selbst an dem Streite Antheil nehmen, oder nur die Vertheidiger dieser Systeme nach der Reihe gegen einander auftreten lassen.

Wenn wir also jetzt die drey möglichen Systeme über die Einheit des Staates und der Kirche mit einander vergleichen wollen, so können wir dabey A) die Frage untersuchen, welches von diesen Systemen das richtigste sey? Wir könnten also entweder 1) selbst an dem Streite Theil nehmen, indem wir uns für das eine von diesen Systemen ausschließend erklärten, oder an ihnen mit Ausschluß eines einzigen Inconsequenzen rügten. Jedoch weder das eine noch das andere kann hier von uns erwartet oder gefordert werden. Denn das erstere würde mit

dem Gesetze der Unpartheylichkeit streiten, das sich der Verfasser bey diesem Versuche vorgeschrieben hat; das Letztere aber ist an sich unmöglich, wenn anders jene Systeme in den verschiedenen Denkarten der Vernunft selbst ihren Ursprung haben. — Oder 2) wir könnten nur die Vertheidiger jener Systeme gegen einander abhören und dem Ausgange des Streites mit ruhiger Ueberlegung zusehen. Allein dieses Verhör würde doch in der Hauptsache von wenig Nutzen seyn, da das Urtheil, das ein System über das andere fällt, nicht anders als partheyisch ausfallen kann. Wir müssen daher den erstern Gesichtspunkt, aus welchem sich eine Vergleichung zwischen jenen Systemen anstellen ließe, wenigstens in diesem Versuche ganz bei Seite setzen. Nur einige Bemerkungen über diesen Rechtshandel, so wie er von ihnen vor dem Richterstuhle der Vernunft geführt worden ist, oder geführt werden sollte, verdiene hier eine nähere Erwähnung:

1) der Angriff, den das eine System auf das andere thut, muß jederzeit den höchsten Principien desselben gelten. Sonst kann er durch die Rechtsregel: contra negantem principia non est disputandum! sogleich von der Hand gewiesen werden. Dieser Umstand, (der ganz allein darinne seinen Ursprung hat, daß hier Systeme, die durch die verschiedenen Denkarten der Vernunft selbst nothwen=

dig begründet sind, gegen einander auftreten,) muß in einer doppelten Rücksicht den Streit zwischen den Vertheidigern derselben verlängern — theils weil die meisten Menschen überhaupt unfähig sind, sich bis zu den letzten Principien der Erkenntniß, worauf die Verschiedenheit dieser Systeme beruht, zu erheben, theils, weil die Ueberzeugung, von der Wahrheit des einen, und von der Falschheit der andern Principien, in dem Grade von subjectiven Gründen abhängt, in welchem ein objectiver Beweis für das eine oder für das andere schwieriger ist. Ja es darf uns nicht wundern, wenn die Vertheidiger des einen oder des andern von jenen Systemen den Sinn jener Regel: contra negantem etc. sogar dahin erstrecken, daß sie sich über die höchsten Principien ihres Systemes selbst in keinen Streit einlassen wollen. Denn sie können zur Beschönigung ihrer Behauptung entweder anführen, daß sich über die letzten Principien der Erkenntniß gar nicht nach objectiven Gründen entscheiden lasse; oder sie können diesen Streit, als entschieden zu ihrem Vortheile durch ein Gesetz der practischen Vernunft, betrachten. Und in der That scheinen die Vertheidiger des hierarchischen Systemes zu einem großen Theile diese Maximen befolgt zu haben.

2) Die Folgen, die das eine oder das andere dieser Systeme für Moralität und Glückseligkeit in

der Erfahrung hat, sollten von Rechtswegen von keiner Parthey, weder zur Bestätigung des ihrigen, noch zur Widerlegung der andern Systeme, angeführt werden. (Fiat justitia, et pereat mundus.) Aber dennoch wird der Streit gerade auf diesem Wege, besonders von dem ersten und zweyten Systeme, mit vorzüglicher Heftigkeit geführt. Eine Ursache davon liegt wohl darinne, daß man die Menschen auf diese Art am leichtesten für oder wider ein gewisses System einnehmen kann. Eine andere darinne, daß eine vollkommen bündige Widerlegung eines solchen Beweises unmöglich ist. Denn die Folgen, die ein gewisses System in der Erfahrung hat, hängen zum Theil von Umständen ab, über die das System selbst keine Herrschaft ausüben kann. Eine dritte Ursache endlich liegt darinne, daß der Satz: ein gewisses System, das mit den höchsten Zwecken der Menschheit im Widerspruche steht, muß nothwendig ein falsches System seyn — seine vollkommene Richtigkeit hat. Allein dieser Grundsatz ist zwar objectiv, aber nicht subjectiv ein Maasstab der Wahrheit. Er ist ein objectives Criterium der Wahrheit; denn er sagt mit andern Worten nur so viel, daß die Vernunft nicht mit sich selbst im Widerspruche stehen kann. Er kann nicht subjectiv zum Maasstabe der Wahrheit eines Systems gebraucht werden; denn theils sind die höchsten Zwecke der

Menschheit selbst nur durch Vernunftprincipien bestimmbar, theils kann die Unvereinbarkeit eines gewissen Systemes mit diesen Zwecken nur a priori und nicht aus der Erfahrung dargethan werden. Die Folgen, die ein System in der Erfahrung hat, oder haben würde, können und sollen nur den Philosophen auffordern, die Principien desselben einer nochmaligen strengen Prüfung zu unterwerfen.

3) Der Rechtshandel, der zwischen den drey möglichen Systemen über die Einheit des Staates und der Kirche geführt wird, kann zugleich als ein Streit zwischen den Vertheidigern der positiven und der natürlichen Religion betrachtet werden. Das erste und das zweite System erklärt sich ausschliessend für die Nothwendigkeit und für die Vorzüglichkeit der erstern, (jenes für eine geoffenbarte, dieses für eine Staatsreligion,) hingegen das dritte legt nur der natürlichen Religion einen absoluten Werth bey. So wie dadurch das Interesse an diesem Streite erhöht und vervielfältiget wird, so wird auch die Entscheidung der Sache selbst dadurch verwickelter. Nicht bloß der Philosoph, sondern auch der Schriftgelehrte, behauptet dabey eine Stimme zu haben.

4) Bey der Verhandlung des Streites, den diese Systeme mit einander führen, macht ein jedes

derselben bald mit dem einem, bald mit dem andern gemeinschaftliche Sache, um das dritte zu bekämpfen. Es ist der Mühe werth, die Grundsätze anzugeben, worüber ein System mit dem andern gegen das dritte einverstanden ist. Für die Geschichte dieses Rechtshandels lassen sich daraus gewiß nicht unwichtige Resultate entlehnen.

I. Positive Behauptungen, worinne die drey möglichen Systeme über die Einheit der Kirche und des Staates mit einander übereinstimmen.

Das erste und das zweyte System kommen in dem Grundsatze mit einander überein, daß es eine Kirchengewalt im positiven Sinne des Wortes giebt — gegen das dritte.

II. Negative Behauptungen, worinne sie mit einander übereinstimmen.

1) Das erste und das dritte System sind darüber mit einander einverstanden, daß dem Staate keine Gewalt über die Kirche im positiven Sinne des Worts zustehe — gegen das zweyte.

2) Das zweyte und das dritte kommen in dem Grundsatze mit einander überein, daß

der Kirche keine Gewalt über ihre Mitglieder eingeräumt werden könne — gegen das erste.

5) Den Vertheidigern eines jeden von diesen Systemen muß sich nothwendig die Frage aufdringen, wie doch die übrigen Systeme, die nach ihrer Ueberzeugung so offenbar falsch sind, unter den Menschen Beyfall erhalten konnten? Bey der Beantwortung dieser Frage kommen sie zwar insgesammt darüber mit überein, daß sie sich auf das Interesse berufen, wodurch sich diese Systeme den Menschen empfehlen konnten. Aber darinne weichen sie von einander ab, daß sie in diesem Interesse entweder ausschließend oder nur zum Theil die Ursachen jener Erscheinung zu finden glauben.

a. Die Vertheidiger des hierarchischen Systems können sich, wie es scheint, den Beyfall, den die übrigen Systeme unter den Menschen erhielten, nur aus dem Hange der Menschen zum Bösen, oder nur aus den Ursachen erklären, die der Sittlichkeit der Menschen überhaupt im Wege stehn. Denn wollten sie diesen Beyfall von einem Irrthume ableiten, den sie nach ihrem eigenen Systeme erklärlich und verzeihlich fänden, so würden sie gegen den Grundsatz verstoßen, daß Wahrheiten, auf welchen die Pflichten und Hoffnungen des Menschen beruhen, selbst für den gemeinen Menschenverstand leicht begreiflich und nicht der Gefahr eines unvor-

sätzlichen Irrthums unterworfen seyn dürfen. — Daher müssen sie auch entweder alle anders Denkende als verstockte Sünder, oder als Verführte betrachten, die, sobald sie nicht, von ihnen belehrt, bessern Ueberzeugungen Raum geben, in dieselbe Verdammniß, wie die erstern, verfallen. Daher dürfte Intoleranz, als eine Denkart, die den Character der anders Gesinnten verdächtig macht, in dem Geiste dieses Systemes selbst liegen.

b. Die Vertheidiger des Territorial-Systemes beurtheilen aus einem andern Gesichtspuncte den Werth des ersten, aus einem andern Gesichtspuncte den Werth des dritten Systemes über die Einheit des Staates und der Kirche. 1. Den Grund, aus welchem das hierarchische System einen so ausgebreiteten und fortdauernden Beyfall unter den Menschen erhalten hat, finden sie zwar zum Theil in dem mannichfaltigen Interesse, wodurch es mit der Denk- und Sinnesart der Menschen zusammenhängt. Aber außerdem können sie sich diesen Beyfall aus einem Irrthume erklären, der nach ihrem eigenen Systeme nicht bloß verzeihlich ist, sondern unter gewissen Bedingungen die Wahrheit selbst enthalten würde. Auch nach ihrem Systeme ist es ein vollkommen richtiger Grundsatz, daß der Mensch in der Gewalt Gottes stehe, oder daß er seinen Willen dem Willen Gottes unbedingt un-

terwerfen müsse. Wenn daher die Hierarchie wirklich erweisen könnte, daß sie durch einen unmittelbaren Auftrag Gottes zur Ausübung dieser Gewalt berechtiget sey, so würde der Territorialist gegen ihr System wohl nichts mit Grunde einwenden können. In der That behauptet er auch nur gegen die Vertheidiger des hierarchischen Systems, daß ein historischer Beweis (denn von einem andern kann nach seinem Systeme nicht die Rede seyn) für die Göttlichkeit einer solchen Offenbahrung unmöglich sey, oder daß die Offenbahrung, auf welche sie sich berufen, mit seinen Grundsätzen übereinstimme. Indessen muß er doch immer den Irrthum derer verzeihlich finden, die, überzeugt von dem göttlichen Ursprunge der Hierarchie, diesem Systeme vor dem seinigen den Vorzug geben. 2. Hingegen die Ursachen, die dem Collegial-Systeme Anhänger unter den Menschen verschafften, kann er nur in dem Hange des Menschen zum Bösen aufsuchen; d. h. in dem Hange des Menschen, in den Stand der Natur zurück zu treten. Daher ist auch Toleranz in Beziehung auf das erste System und Intoleranz in Beziehung auf das dritte ein nothwendiger Zug in dem Character des Territorialisten.

c. Die Vertheidiger des Collegialsystemes finden zwar schon in dem Interesse der Menschen

hinlängliche Ursachen sich den Beyfall zu erklären, den die beyden andern Systeme erhalten haben. Aber außerdem ist er für sie noch aus Irrthümern begreiflich, die sie nach ihrem eigenen Systeme wenigstens verzeihlich finden müssen. Sie behaupten 1. daß das System der Hierarchie bloß auf einer Verwechselung zwischen dem Begriffe der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche beruhe. Alles was dieses System von der Kirche und von der Gewalt derselben behaupte, sey auf die unsichtbare Kirche vollkommen anwendbar, und die Täuschung der Hierarchie, die das Bild mit der Sache selbst verwechsele, werde selbst durch einen übelverstandenen Eifer für das Gute veranlaßt, oder beschönigt. Sie glauben 2. den Ursprung sowohl des hierarchischen, als des Territorial-Systemes darinne zu entdecken, daß man den Begriff einer moralischen Gewalt mit dem Begriffe einer rechtlichen verwechselte. Daß die Geistlichen und der Regent, jene für die ewige Wohlfahrt ihrer Heerde, dieser, für die Moralität seiner Unterthanen zu sorgen verpflichtet sey, daß beyde, in wie fern sie den Willen Gottes ihnen bekannt machen, unbedingten Gehorsam zu fordern berechtiget sind, ist auch nach diesem Systeme vollkommen richtig. Nur darf dieser Gehorsam nicht von ihnen erzwungen werden, sondern er muß, so wie die Tugend selbst, dem freyen Willen der Men-

schen überlassen bleiben. Indessen konnten sich doch die Vertheidiger der entgegengesetzten Meinung mit einem sehr hohen Anscheine von Recht auf die Gewalt berufen, die Eltern über ihre Kinder selbst nach dem Urtheile des gemeinen Menschenverstandes zusteht —

Daher ist allgemeine Toleranz gegen einen jeden anders Denkenden der Charakter dieses Systems, wenn auch nicht immer der Charakter seiner Bekenner.

B. Es bliebe also für diesen Versuch nur der zweyte Vergleichungspunkt zwischen den drey möglichen Systemen über die Einheit des Staates und der Kirche übrig — da wir auf das verschiedene Interesse, das mit demselben verbunden ist, Rücksicht nehmen. Dieses Interesse ist entweder ein allgemeines oder ein besonderes. Zu dem letztern gehört z. B. das Interesse, das diese Systeme für eine gewisse Classe von Menschen, für einen gewissen Ort, oder für ein gewisses Zeitalter haben. Hier wird uns nur das allgemeine Interesse derselben beschäftigen, von welchem das andere bloß abgeleitet ist.

Das allgemeine Interesse dieser Systeme ist, so wie ein jedes Interesse überhaupt, entweder ein theoretisches, oder ein practisches, und im

letztern Falle entweder ein rein-, (moralisch) oder ein empirisch-praktisches Interesse. Daher zerfällt dieser Abschnitt in drey besondere Abtheilungen.

Daß wir überhaupt diesen Gesichtspunkt hier verfolgen, bedarf wohl keiner besondern Entschuldigung: da das Interesse dieser Untersuchung selbst, einem Jeden in die Augen fallen muß. Sie wird uns die Ursachen kennen lehren, aus welchen das eine System mehr, als das andere, Beyfall unter den Menschen erhielt; die Schwierigkeiten, mit welchen die Realisirung des einen oder des andern zu kämpfen hat; die Mittel, deren sie sich bedient haben, oder bedienen müssen, den Sieg über die andern zu erringen, oder zu bevestigen; den Geist, in welchem dieser Streit, von der einen und von der andern Seite geführt worden ist; den Grund der Verträglichkeit, die wir in der Erfahrung zwischen dem einen und dem andern entdecken.

Erste Abtheilung,

von dem

verschiedenen theoretischen Interesse der drey möglichen Systeme über die Einheit des Staates und der Kirche.

Das theoretische Interesse eines Systemes ist entweder ein absolutes oder ein relatives Interesse. Das erstere entspringt aus dem Verhältnisse, in welchem ein System zu den Zwecken der theoretischen Vernunft an sich steht: Das letztere aus dem Verhältnisse desselben zu den Fähigkeiten der Menschen.

A.

Von dem absoluten theoretischen Interesse der drey möglichen Systeme über die Einheit des Staates und der Kirche.

Das absolute theoretische Interesse ist entweder ein formales oder ein materiales Interesse. Das erstere entsteht daraus, daß ein System dem Gebrauche der theoretischen Vernunft überhaupt günstig ist, indem es entweder das ausschließende Recht derselben über Wahrheit und Unwahrheit zu entscheiden sichert oder ihr Gebiet bis ins unendliche erweitert. Das zweyte beruht darauf, daß es Gewißheit enthält.

Es kann ein gewisses System ein materiales theoretisches Interesse für sich haben, ob es wohl mit dem formalen Interesse der theoretischen Vernunft im Widerspruche steht. Dieser Fall tritt z. B. alsdann ein, wenn das System practische Principien enthält, durch welche die Vernunft einer Vormundschaft unterworfen wird, (d. h. wenn ein System zwar dem Menschen Gewißheit gewährt, jedoch diese auf ein äußeres Ansehn stützt.) Ja das Interesse das ein solches System für sich hat, scheint ihm sogar, wenn man die Menschen betrachtet, so wie sie sind, einen ausgebreitetern Beyfall zu versprechen, als es im entgegengesetzten Falle erhalten dürfte. Für das Ansehen eines solchen Systemes erklärt sich der Hang des Menschen zur Trägheit. Begierig ergreift er ein System, das ihn nicht bloß der Mühe der Untersuchung überhebt, sondern ihn selbst dem denkenden Kopfe wenigstens gleichstellt. Und wenn er die Geschichte der Philosophie oder die Geschichte seiner eigenen Ueberzeugungen durchläuft; Sollten ihn nicht die Widersprüche, die er in jener zwischen den Behauptungen der Philosophen findet, und der Wechsel, den er unter diesen antrifft, von der Nothwendigkeit überzeugen, das Gebäude seiner Pflichten und Hoffnungen auf irgend einem andern Grunde zu errichten, als auf den trüglichen Einsichten der Vernunft? Das äußere Ansehn, dem er seine

Vernunft unterwirft, trägt wenigstens schon, als ein solches, den Character der Unveränderlichkeit an sich, den er an den Grundsätzen der Vernunft (in Beziehung auf ihn) vergeblich aufgesucht hat. —

Man wird hieraus sehr leicht die Schicksale abnehmen können, die die verschiedenen Systeme über die Einheit des Staates und der Kirche, in wiefern ihre Ausbreitung von dem theoretischen Interesse derselben abhieng, unter den Menschen haben mußten. Das dritte System hat zwar ausschließend ein freyes theoretisches, (formales und materiales) Interesse für sich. Aber destomehr mußten sich die beyden andern Systeme dem Menschen empfehlen, die seinen Trieb nach Wahrheit, in Beziehung auf die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit, durch einen Machtspruch befriedigten.

Das System der Hierarchie ist in dieser Hinsicht das vollkommenste, das nur immer der menschliche Verstand erfinden kann. Sobald sich nur der Mensch von dem göttlichen Ansehen der Kirche überzeugt hat, so verschwindet die Ungewißheit, in der ihn die Vernunft über seinen Glauben und über seine Hoffnungen läßt. Der Glaube, zu dem er sich bekennt, ist nothwendig der wahre Glaube, denn er beruht auf den unmittelbaren Aussprüchen der Gott-

heit. Seine Hoffnungen sind über allen Zweifel erhaben, denn sie gründen sich auf die Verheißungen dessen, von dem er allein die Erfüllung derselben erwarten kann. Alle Ungewißheit über den Zustand des Menschen nach dem Tode hört für ihn auf; denn er wird in jenem Leben, zwar auf eine andere Art, aber immer unter denselben Gesetzen und in derselben Gesellschaft, wie in dem gegenwärtigen, existiren. Alle seine Ueberzeugungen sind von gleicher Gewißheit, denn alle beruhen auf dem Ansehen der Kirche. Ohne daß er den Zusammenhang, in welchem sie unter einander stehen, zu übersehen brauchte, ist er dennoch von der Wahrheit einer jeden insbesondere vollkommen gewiß. Denn diese Wahrheit ist von jenem Zusammenhange d. h. von Principien, aus welchen sie abgeleitet werden müßte, schlechterdings unabhängig. Sollte die Schwachheit des menschlichen Herzens oder Verstandes einen Zweifel in ihm entstehen lassen, so sind die Regenten der Kirche die authentischen Ausleger des göttlichen Willens.

Das Territorialsystem hat gegen das erstere gehalten bey weitem einen geringern Werth. So wie das erstere schneidet es zwar eine jede freye Untersuchung über Glaubenssachen und einen jeden Zweifel des menschlichen Vorwitzes in der Religion da=

durch ab, daß es den Staat berechtiget, seine Unterthanen unabänderlichen Glaubens- und Lehrvorschriften zu unterwerfen. Aber die Beruhigung, die es dem Menschen verspricht, scheint doch bey weitem nicht so vollständig zu seyn, als die Beruhigung, die er in dem erstern Systeme findet. Denn 1) bleibt es doch immer nur eine menschliche Gewalt, der wir in Glaubenssachen gehorchen sollen. Da sich das Ansehn dieser Gewalt nicht über die Grenzen dieses Lebens hinaus erstreckt, so muß der Staat entweder die Hoffnung der Unsterblichkeit aus der Religion verbannen, — und dann läßt sie ein Bedürfniß unbefriediget, dem die Religion überhaupt ihr Daseyn verdankt,— oder die Gewißheit der Belohnungen und Strafen, die er seinen Unterthanen verheißt, oder droht, beruht auf einem sehr schwachen Grunde. 2) Nothwendig muß der Regent den Glauben, den er seinen Unterthanen vorschreibt, auf eine Offenbarung gründen. Die Unabänderlichkeit des Symbols, zu welchem er seine Unterthanen verpflichtet, kann er daher ganz allein dadurch beschönigen, daß er den Sinn, den er mit dieser Offenbarung verbindet, für den einzig wahren Sinn derselben ausgiebt. Allein sollte nicht der Cirkel, der von ihm in dem Beweise dieses Satzes nothwendig begangen werden muß, zu auffallend seyn, als daß er sich nicht selbst dem gemeinen Menschenverstande

entdecken sollte? 3) Der Staat kann doch am Ende nur das äußere Bekenntniß einer gewissen Lehre erzwingen. Erklärt er selbst ausdrücklich diese Absicht, so autorisirt er selbst seine Unterthanen, einen Unterschied zwischen dem äußern Bekenntnisse und zwischen der innern Ueberzeugung in der Religion zu machen, und trägt mithin schlechterdings nichts zur endlichen Beruhigung des Menschen bey. Sucht er hingegen seine Unterthanen über die Grenzen, die seiner Gewalt durch die Natur gesetzt sind, zu täuschen, so dürften sie sich dennoch über lang oder über kurz, auch wider seinen Willen, von diesen Grenzen überzeugen. In der That wird es auch durch die Erfahrung bestätigt, daß in einem jeden Lande, in welchem eine Staatsreligion herrscht, die natürliche Religion eine sehr große Anzahl von Anhängern hat. —

Bey alle dem hat doch dieses System vor dem dritten dadurch einen entschiedenen Vorzug, daß ihm theils der Hang des Menschen zu irgend einem positiven Maasstabe der Wahrheit, theils die Heiligkeit des Staates, dessen Gewalt der Unterthan unbedingt anzuerkennen verpflichtet ist, zu statten kommt.

B.

Von dem relativen theoretischen Interesse der drey möglichen Systeme über die Einheit des Staates und der Kirche.

Das relative theoretische Interesse eines gewissen Systems richtet sich nach dem Grade, in welchem es seinen Principien oder seinem Inhalte nach für den gemeinen Menschenverstand begreiflicher ist, als ein anderes. Denn in demselben Grade wird es geschickt seyn, den Trieb der Menschen nach Ueberzeugung zu befriedigen, in wie fern die Mittelmäßigkeit der Talente, die das Loos der meisten Menschen ist, eine solche Befriedigung zuläßt. Außerdem scheint es eine ganz erlaubte Maxime zu seyn, die Wahrheit oder Falschheit eines practischen Systems, nach dem Grade seiner Faßlichkeit, wenigstens vorläufig zu beurtheilen.

Vergleicht man die drey möglichen Systeme über die Einheit des Staates und der Kirche in Beziehung auf ihr relativ-theoretisches Interesse, so scheint auch in dieser Rücksicht das erste und zweyte vor dem dritten nicht unbeträchtliche Vorzüge zu haben.

Sie scheinen, 1) ihren Principien nach, faßlicher zu seyn, als das dritte. a) Die Gültigkeit des hierarchischen Systemes beruht auf dem

Grundsatze, daß Gott durch eine unmittelbare Erklärung seines Willens der Kirche eine in aller Rücksicht unbedingte Gewalt übertragen habe. Nun scheint es zwar freylich, daß der Begriff einer göttlichen Offenbarung die Grenzen aller Begreiflichkeit überschreite. Aber dennoch ist dem Menschen, aus einer Menge subjectiver Gründe, nichts so verständlich und glaublich, als gerade jener Grundsatz. Um nur einen davon anzuführen, so hofft er, mit der Billigung jenes Grundsatzes, die Grenzen seiner Erkenntniß überhaupt nicht wenig zu erweitern, indem er dadurch mit einemmale die lästigen Schranken der Begreiflichkeit überspringt. b) Der Grundsatz, auf welchem das Territorialsystem beruht: daß der Mensch ein eigennütziges Geschöpf sey; scheint wenigstens in Beziehung auf die Principien des dritten Systemes in einem sehr hohen Grade faßlich zu seyn. Zwar behaupten die Vertheidiger des Collegialsystems, daß der Grundsatz des ihrigen, (das Sittengesetz) wenn er in seiner ganzen Reinheit dem Menschen vorgehalten werde, selbst dem gemeinen Menschenverstande faßlich sey. Aber nicht ohne Grund scheinen die Anhänger des zweiten Systemes darauf geantwortet zu haben, daß dieses Gesetz zwar als ein Gesetz der Geisterwelt sehr leicht begreiflich, aber als ein Gesetz für den Menschen desto unbegreiflicher scheinen müsse.

Noch entschiedener ist der Vorzug, den das erste und das zweyte System über das dritte in Rücksicht auf Faßlichkeit behaupten, wenn man sie 2) ihrem Inhalte und insbesondere den Quellen nach mit einander vergleicht, aus welchen diese Systeme die religiösen Ueberzeugungen des Menschen ableiten. Nach dem ersten und nach dem zweyten Systeme soll alle Erkenntniß in der Religion eine bloß historische Erkenntniß seyn. Nach ihnen sind philosophische Untersuchungen über Gegenstände der Religion, nicht bloß ganz ohne Nutzen, sondern sogar Pflicht- und Rechts-widrig, da sie in jedem Falle dem unbedingten Ansehn der Kirche und des Staates gefährlich seyn müssen. Der gemeinste Kopf ist nicht allein fähig die Wahrheiten dieses historischen Glaubens zu fassen, sondern er hat sogar vor dem denkenden Kopfe den Vorzug, daß er, frey von den Gefahren einer vorwitzigen Zweifelsucht, den Willen Gottes bloß deswegen befolgt, weil es der Wille Gottes ist. Die natürliche Religion, auf welche das dritte System am Ende nothwendig hinführt, kann zwar ebenfalls bloß historisch erlernt werden. Aber eine auf diesem Wege erlangte Erkenntniß von den Wahrheiten dieser Religion verdient nicht den Nahmen einer Ueberzeugung, da sie sich nicht auf ein äußeres Ansehn, sondern nur auf eine Einsicht in den noth-

wendigen Zusammenhang, worinne sie mit den höchsten Principien der Vernunft stehn, gründen läßt.

Allgemeine Anmerkung.

Es ist in unsern Tagen sehr oft die Frage aufworfen worden, ob der Mensch rechtlich und moralisch befugt sey, neben dem Glauben, zu welchem er sich äußerlich bekennt, noch einen inneren (esoterischen oder Privat-) Glauben zu haben? Die Ursachen, aus welchen man gerade jetzt, und gerade unter uns, diese Untersuchung mit so vieler Theilnahme betrieben hat, sind wohl leicht zu entdecken. Die mögliche Entscheidung derselben steht in einem nothwendigen Verhältnisse zu den drey aufgestellten Systemen über die Einheit des Staates und der Kirche.

1) Nach dem hierarchischen muß diese Frage schlechterdings verneint werden. Denn nach demselben muß der äußere Glaube, zu welchem sich der Mensch bekennt, da er sich auf die unmittelbare Offenbarung Gottes gründet, nothwendig auch der innere Glaube des Menschen seyn. Freylich hat die Hierarchie, die ihre Herrschaft selbst auf das innere der menschlichen Ueberzeugungen und

Gesinnungen erstreckt, mit der Schwierigkeit zu kämpfen, daß es immer nur Menschen sind, von denen die göttliche Gewalt der Kirche ausgeübt wird, die mithin, da sie nicht allwissend sind, einer Herrschaft über die Gewissen unfähig zu seyn scheinen. Aber dennoch hat sie Mittel zu finden gewußt, (die Ohrenbeichte) selbst das Unmögliche möglich zu machen, d. h. in das innere der menschlichen Gesinnungen einzudringen.

2) Das Collegialsystem, in wie fern man es zugleich als ein Religionssystem betrachten kann, muß ebenfalls jene Frage verneinen. Denn nach demselben muß jederzeit die innere Ueberzeugung des Menschen das äußere Bekenntniß desselben bestimmen. Zwar kann er mit andern eine Uebereinkunft über die äußere Gottesverehrung treffen, aber er würde eben so unmoralisch handeln, wenn er dabey seine eigenen Ueberzeugungen verletzte, als es widerrechtlich seyn würde, ihn einer äußern Gewalt in dieser Rücksicht zu unterwerfen.

3) Ganz anders scheint hingegen diese Frage nach dem Territorialsysteme beantwortet werden zu müssen. Nach den Grundsätzen desselben ist es keinem Zweifel unterworfen, daß der Unterthan, sobald er sich nur öffentlich zu der Religion

des Staates bekennt, das vollkommene Recht hat, für seine Person zu glauben, oder nicht zu glauben, was er will. Denn ob sich wohl nach diesem Systeme die Rechte des Staats so weit, als seine Gewalt, erstrecken; so ist doch eben deswegen die innere Ueberzeugung des Menschen kein Gegenstand dieser Rechte, weil sie ihrer Natur nach kein Gegenstand einer äußern Gewalt ist. Hiermit wird jedoch nicht behauptet, daß ein Staat, der von den Principien des Territorialsystems ausgeht, die Ausbreitung eines solchen Unterschiedes zwischen öffentlicher und Privat-Religion gleichgültig ansehen oder wohl gar auctorisiren könnte. Im Gegentheile muß er einem solchen Systeme aus allen Kräften entgegen arbeiten, da es alle die Vortheile zu vernichten droht, die der Staat von der absichtlichen Leitung und Bildung der religiösen Ueberzeugungen des Volks zu erndten hofft. Eben so falsch würde man jene Behauptung dann auslegen, wenn man aus diesem Grunde das Territorialsystem für vereinbar mit der Gewissensfreyheit der Menschen halten wollte *). Denn Gewissensfreyheit — wenn sie nicht in dem Rechte besteht, nach Pflicht und Gewissen,

*) Und dennoch sind selbst scharfsinnige Männer in diesen Irrthum verfallen, z. B. ein Böhmer, in seinen Princip. jur. can. §. 2 u. 5.

(nach den Aussprüchen der sich selbst richtenden moralischen Urtheilskraft) äußerlich — in Worten und Werken — zu handeln — ist in der That ein Wort ohne alle Bedeutung.

Aber eine ganz andere Frage ist es, ob der Mensch moralisch befugt sey, ein solchen Unterschied zwischen öffentlicher und Privatreligion zu machen, oder mit andern Worten, ob er sein Gewissen beruhigen könne, wenn er sich, wie der Staat von ihm fordert, öffentlich zu einer Religion bekennt, die doch entweder ganz oder zum Theile mit seinen Ueberzeugungen im Widerspruche steht. Was man auch immer znr Vertheidigung eines solchen Befugnisses sagen mag, so scheint sich dennoch der Mensch, — der wider besser Wissen und Gewissen etwas öffentlich behauptet, was er doch nur in so fern behaupten sollte, als er selbst davon überzeugt wäre — der sich zu einer Lehre gegen seine Ueberzeugung öffentlich bekennt, deren Bekenntniß doch von dem Staate in der Absicht gefordert wird, daß sie mit seiner innern Ueberzeugung übereinstimmen soll — ein solcher Mensch scheint sich unmöglich vor den Vorwürfen seines Gewissens retten zu können. Freylich verdient er Entschuldigung, wenn er die Pflicht der Wahrhaftigkeit verletzt, da er ein Märtyrer derselben werden müßte. Freylich sollte

der Staat bedenken, worauf seine Maaßregeln am Ende hinauslaufen müssen, wenn sie Heucheley, theils politisch nothwendig, theils moralisch verzeihlich machen. Aber der ist doch immer nicht ein moralischer Mensch, der gegen seine bessere Ueberzeugung lehrt oder handelt.

Zweyte Abtheilung,

von dem

verschiedenen moralischen Interesse der drey möglichen Systeme über die Einheit des Staates und der Kirche.

Ein System, das zur Beantwortung eines gewissen practischen Problems aufgestellt wird, kann aus einem doppelten Grunde ein moralisches Interesse für sich haben. Entweder weil die Grundsätze, von denen es ausgeht, und die es den Menschen vorschreibt, ächt-moralische Grundsätze sind, oder weil es in seinen Folgen, als ein Mittel betrachtet werden kann, Religion und Tugend unter den Menschen zu befördern.

Da die drey möglichen Systeme über die Einheit des Staates und der Kirche eben so wohl als drey verschiedene Systeme der Moral betrachtet werden können, so muß natürlich ein jedes derselben ausschließend auf moralisches Interesse in der einen und in der andern Rücksicht Anspruch machen; oder wenigstens kann ein jedes derselben nur in so fern den übrigen ein solches Interesse zugestehen, als sie mit ihm vereinbar sind. Da wir aber in diesem Versuche schlechterdings unentschieden lassen, welches unter jenen Systemen das richtigste sey, so können wir eben so wenig über die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit jener Ansprüche entscheiden.

Nur das bleibt uns hier zu thun übrig, daß wir in dem Standpuncte, des einen oder des andern Systemes das moralische Interesse zu bestimmen su-

chen, das selbst nach den Principien dieses Systemes, als verbunden mit den übrigen gedacht werden kann. Wir wählen zu diesem Ende den Standpunct des Collegial-Systemes, das ganz vorzüglich zu einer unpartheyischen Beurtheilung der übrigen in dieser Hinsicht geschickt seyn muß, wenn anders Toleranz der Character dieses Systemes ist.

Uebrigens lassen wir es unentschieden, in wie fern sich aus dem Standpuncte der andern beyden Systeme eine ähnliche Untersuchung anstellen lasse, oder nicht. Wenigstens sollten auch diese Systeme schon aus dem Grunde den übrigen Gerechtigkeit wiederfahren lassen, daß es unerklärlich seyn würde, wie Menschen für ein jedes derselben Gut und Blut aufopfern konnten, wenn sie nicht die gerechte Sache zu vertheidigen glaubten.

A. Das Moralprincip, behauptet also der Collegialist, das 1. von dem hierarchischen Systeme aufgestellt wird, indem es von dem Menschen fordert, daß er seinen Willen dem Willen Gottes unbedingt unterwerfen solle, sey im allgemeinen ein ächt moralisches Princip, da es nur als eine besondere Formel für das Sittengesetz betrachtet werden könne. Zwar wären die Gründe, auf welche das hierarchische System die verbindende Kraft jenes Gesetzes bauete, so wie die Folgen, die es daraus ableitete, mit den Grundsätzen der Moral unverein-

bar. Allein dieses konnte die Menschen um so weniger verhindern, mit jenem Grundsatze einen ächt moralischen Sinn zu verbinden, je weniger Einfluß die Speculation auf ihre Entschließungen zu haben pflegt. Selbst die Folgerung, die dieses System unmittelbar von jenem Grundsatze ableitet, daß der Mensch seine Vernunft unter dem Glauben gefangen nehmen müsse, dürfte das moralische Interesse derselben nicht wenig erhöht haben. Denn wenn anders Tugend Aufopferungen heischt, so ist es wohl die höchste Aufopferung, die jenes Princip von dem Menschen fordert.

2. Das Moralprincip, fährt der Collegialist fort, das von dem Territorial-Systeme aufgestellt wird, indem es von dem Menschen fordert, seinen Trieb nach Glückseligkeit auf die Bedingungen einzuschränken, unter welchen er mit der Glückseligkeit anderer in Uebereinstimmung steht, und die Gewalt des Staates als das einzige Mittel, diesen Endzweck zu erreichen, über sich anzuerkennen, kann ebenfalls als ein ächt moralischer Grundsatz betrachtet werden. Denn es ist ein vollkommen richtiger Ausdruck des Sittengesetzes, daß der Mensch das allgemeine Beste seinem Privatvortheile vorzuziehen habe, und die Triebfeder durch welche dieses System den Menschen zur Befolgung jenes Gesetzes verpflichtet, mußte um so weniger daraus hervor-

leuchten, da es dem Staate eine unbedingte Gewalt über seine Unterthanen einräumt, um sie zur Beobachtung dieses Gesetzes anzuhalten.

B. Ganz anders fällt das Urtheil des Collegialisten über die beyden andern Systeme aus, wenn er sie als Mittel betrachtet, Religion und Tugend unter den Menschen zu befördern. Hier behauptet er schlechterdings, daß sie, weit entfernt, den Menschen zu einem moralischen Menschen zu bilden, Gottesdienst an die Stelle der Gottesverehrung, Scheinheiligkeit an die Stelle der Tugend, setzen müssen. Zwar machen ihm die Vertheidiger der beyden andern Systeme den Einwurf, daß Barbarey, Aberglaube und Irreligiosität nothwendig überhand nehmen müßten, wenn einem jeden die Vorsorge für die Cultur seines Geistes überlassen seyn sollte. Aber theils läugnet der Collegialist gerade zu diese Folgen, die seine Gegner von der Befolgung seines Systemes erwarten, und giebt ihnen den Vorwurf, den sie ihm machen, zurück; theils behauptet er, daß der Staat noch immer Mittel genug in Händen habe, die geistige und moralische Bildung seiner Unterthanen zu befördern, wenn man ihm auch eine Kirchengewalt im positiven Sinne des Worts schlechterdings abspreche. Dennoch läßt der Collegialist den Männern vollkommene Gerechtigkeit wiederfahren, die auf dem einen oder dem andern Wege Religion

und Tugend unter den Menschen zu befördern hofften. Sie täuschten sich zwar in Ansehung des Mittels, das sie zu diesem Endzwecke anwendeten. Aber wie leicht und verzeihlich ist nicht eine solche Täuschung, da der Mensch nur zu sehr geneigt ist, über die Lauterkeit seiner Absichten die Grenzen der Gerechtigkeit bey der Ausführung derselben zu vergessen. Das Ideal der Menschheit steht in seiner ganzen Fülle und Schönheit vor den Augen seines Geistes. Sollen die Menschen bloß durch sich selbst dieses Ideal erreichen, so werden sie entweder nie, oder erst nach Jahrtausenden zu diesem Ziele gelangen. Verzweifelnd an der Möglichkeit, sein Ideal jemals durch die freye Thätigkeit der Menschen realisirt zu sehen, oder ungeduldig über jedes Hinderniß, das Thorheit und Bosheit der Erfüllung seiner heißesten Wünsche entgegensetzen, ergreift er begierig das einzige Mittel, das in seiner Gewalt zu stehen scheint, die Dummheit und das Laster zu bekämpfen, und das Fortschreiten der Menschen zur Vollkommenheit zu beschleunigen. Aber sollte nicht Herrschsucht und moralischer Stolz, selbst ohne sein Wissen, an diesem Entschlusse Antheil haben? Sollte er es nicht mit gläubigem Vertrauen der Vorsehung überlassen, ihr Werk zu befördern, und zu vollenden, und sollte er sich nicht mit dem Bewußtseyn, das, was er thun durfte, gethan zu haben, beruhigen?

Allgemeine Anmerkung.

Man wiederholt so oft und so allgemein den Einwurf: Wie es doch wohl mit der Religion und mit der geistigen Cultur des Menschen stehen würde, wenn der Staat, wie es das Collegialsystem fordert, die Vorsorge dafür ganz allein der Willkühr der Unterthanen überlassen wollte? — Daß es schon der Mühe werth ist, die Antwort zu hören, die der Collegialist auf diesen Einwurf giebt. Wir wollen dabey den Urtheilen eines Mannes folgen, dessen Character eben so unverdächtig ist, als seine politischen Einsichten allgemein anerkannt sind. Es ist dieser Adam Smith in den so berühmten Untersuchungen über die Natur und Ursachen des Nationalreichthums. (V. B. 1. Cap. 3. Abth. 2. u. 3tes Hauptst.) Alles, was dieser und andere Männer zur Beantwortung jenes Einwurfes gesagt haben, läßt sich füglich auf folgende drey Puncte zurückführen.

1) Wenn das Collegialsystem dem Staate das Recht abspricht, seine Gewalt über die Kirche oder auf die geistige Bildung seiner Unterthanen zu erstrecken, so entbindet es damit nicht den Regenten der Pflicht, die er als Mensch und als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft auf sich hat, durch Beyspiel, Ermunterung und Belehrung die geistigen Kräfte seiner Mitmenschen zu wecken und zu vervollkomm-

nen. Nur soll er nicht Gewalt zu diesem Endzwecke anwenden, oder die Einkünfte des Staats dazu gebrauchen.

2) Das Collegialsystem scheint, indem es den Unterthanen eine vollkommene und religiöse Freyheit zusichert, mehr als irgend ein anderes System, die geistige und moralische Cultur des Menschen, obwohl indirecte zu befördern. Um nur einige Gründe für diese Behauptung anzuführen, so werden die Lehrer der Jugend und der Erwachsenen in dem Grade mit mehrerer Anstrengung und Gewissenhaftigkeit ihre Berufsgeschäfte abwarten, in welchem ihr eigener Vortheil mit dem Beyfalle, den sie sich erwerben, unzertrennlicher verbunden ist. Denn die Erfahrung zeigt wohl hinlänglich, wie nachtheilig öffentliche Besoldungen, die die Volkslehrer von dem Staate zu erhalten pflegen, den Fortschritten sind, die sie an Einsicht und Gelehrsamkeit machen sollten, und wie wenig der Staat fähig ist, durch die Aufsicht, die er über sie führt, diesem Uebel abzuhelfen. — Da ferner in einem Staate, dessen Verfassung den Grundsätzen des Collegialsystems angemessen ist, theils eine Menge besonderer Religionspartheyen sich bilden werden, theils die Ausbreitung und Fortdauer einer jeden von diesen Kirchen auf der freyen Ueberzeugung der Menschen beruht, so wird eine jede von ihnen, durch ihr eigenes Interesse genöthiget, für die Belehrung

ihrer Mitglieder und für eine durch Gründe unterstützte Vertheidigung ihres Systems gegen die Angriffe anderer zu sorgen. Endlich da in einem solchen Staate die vollkommenste bürgerliche und politische Freyheit herrschen wird, da mithin ein jeder sich in dem Grade wohl befindet, in welchem er einen geschickten Gebrauch von seinem Eigenthume und von seinen Talenten zu machen weiß, so wird der Vortheil, der für einen jeden mit der Ausbildung seiner Anlagen verbunden ist, schon eine hinlängliche Triebfeder enthalten, um ihn auch ohne Zuthun des Staates zur Cultur seiner geistigen und und körperlichen Anlagen zu bestimmen.

3) Jedoch selbst positiv kann der Staat nach den Grundsätzen des Collegialsystems die geistige Cultur seiner Unterthanen in gewissen Fällen befördern. Denn er kann zum Beyspiel die Ausübung der Rechte eines Staatsbürgers ganz oder zum Theil davon abhängig machen, daß sich der, welcher derselben fähig seyn will, gewisse Talente erworben haben muß, ohne die eine zweckmäßige Ausübung derselben unmöglich seyn würde. Insbesondere kann und soll er diejenigen einer strengen Prüfung unterwerfen, denen er dieses oder jenes öffentliche Amt anvertraut. Und endlich kann er selbst auf öffentliche Kosten diejenigen Wissenschaften lehren lassen, von deren Erlernung die Sicherheit des Staates unmittelbar abhängt.

Dritte Abtheilung,

von dem

verschiedenen empirisch-practischen Interesse der drey möglichen Systeme über die Einheit des Staates und der Kirche.

Das empirisch-practische (das politische) Interesse eines Systems beruht entweder darauf, daß es dem Triebe des Menschen nach Glückseligkeit überhaupt Befriedigung verspricht, oder, daß es diesem oder jenem besondern Hange des Menschen schmeichelt.

A. Vergleicht man in der erstern Rücksicht die drey möglichen Systeme über die Einheit des Staates und der Kirche, so dürfte das Resultat dieser Vergleichung sehr verschieden ausfallen, je nachdem man diese Systeme als Staats- oder als kirchliche Systeme beurtheilt.

1) In der erstern Beziehung dürfte wohl das dritte System vor den beyden andern den Vorzug behaupten. Zwar setzt das erste System den Zweck des Staates gerade zu in die Glückseligkeit der Menschen, und die Vertheidiger des zweyten treten entweder mittelbar oder unmittelbar dieser Behauptung bey. Allein es ist schon an einem andern Orte ge-

zeigt worden, wie widersprechend es seyn würde, Glückseligkeit zu dem Zwecke des Staates zu machen, und wie viel mehr der Staat zur Erreichung dieses Endzweckes dann beyträgt, wenn er nur für die äußere Freyheit seiner Unterthanen wacht.

2) Hingegen in der andern Beziehung scheint sich das erste und das zweyte System einen desto größern Beyfall versprechen zu können. Denn diese machen nicht, so wie das dritte, die Heiligkeit der Gesinnung, zur unumgänglichen nothwendigen Bedingung, unter welcher der Mensch allein auf die Gnade Gottes Anspruch machen kann. Sondern sie berechtigen schon den zu dieser Hoffnung, der nur äußerlich so handelt, wie er handeln soll, und die religösen Gebräuche, an welchen die Gottheit einen unmittelbaren Wohlgefallen hat, mit Strenge beobachtet. Sie scheinen daher mehr oder weniger die Religion dem Eigennutze der Menschen dienstbar zu machen.

B. Vergleicht man hingegen die drey möglichen Systeme über die Einheit des Staates und der Kirche in so fern mit einander, als sie mit diesem oder jenem besondern Triebe, der Menschen in Uebereinstimmung stehn, so scheint der Vortheil bald auf der einen, bald auf der andern Seite zu seyn. Einige der wichtigsten Beyspiele von dieser Uebereinstimmung-

stimmung sollen zur Bestätigung dieser Behauptung dienen.

1) Unter allen Trieben des Menschen, ist der Trieb nach Herrschaft wohl einer der mächtigsten und allgemeinsten. Der denkende Kopf, so wie der Schwachkopf streben nach Herrschaft, — jener um seine Talente geltend zu machen, dieser um hinter der Macht seine Schwäche zu verbergen, und seine Eitelkeit vor Demüthigungen zu sichern. Der Rechtschaffene, so wie der Bösewicht wollen herrschen, jener um desto mehr Gutes bewirken, dieser um desto ungestrafter sündigen zu können. —

Betrachtet man jene Systeme im Verhältnisse zu diesem Triebe, so ist der Vortheil ganz allein auf der Seite der beyden erstern. Das dritte setzt der Herrschsucht der Menschen sehr enge Grenzen, da hingegen das erste sogar eine göttliche Gewalt, das zweyte aber eine einzige in aller Rücksicht unbeschränkte Gewalt in die Hände der Menschen niederlegt. Jedoch behauptet vielleicht das erste System noch vor dem zweyten in dieser Rücksicht den Vorzug.

2) Dem Triebe nach Herrschaft, ist der Hang der Menschen zur Freyheit in der Erfahrung entgegengesetzt, ob wohl an sich der erstere nur eine

besondere Aeußerung des letztern seyn dürfte. Dieser Hang muß sich in eben dem Grade für das dritte System über die Einheit des Staates und der Kirche erklären, in welchem jener für die erstern beyden Systeme spricht. Sollte er jedoch diesem nicht immer das Gegengewicht zu halten im Stande seyn, so dürfte ein Hauptgrund davon in dem Hange zur Trägheit liegen, der die Thätigkeit der meisten Menschen fesselt.

3) So dürfte auch das eine oder das andere von diesen Systemen in dem Grade auf einen größern Beyfall rechnen können, als es sich von der ästhetischen Seite dem Menschen empfiehlt. Dieser Empfehlung sind sie in so fern fähig, als eine gewisse Kirche, die sich zu dem einen oder zu dem andern bekennt, durch Pracht oder Erhabenheit in dem Aeußern des Gottesdienst, die Sinnlichkeit der Menschen in einem vorzüglichen Grade fesselt. — Jedoch dieser Punct darf bey einer allgemeinen Vergleichung jener Systeme nur angedeutet werden.

Schluß-Anmerkung.

Es ist eine ziemlich schwierige Untersuchung, in wie fern das Interesse der einen Art mehr, als das Interesse der andern, zur Empfehlung eines gewis-

sen Systems beytragen kann? Folgende Bemerkungen enthalten einen Versuch zur Beantwortung dieser Frage:

1) Das theoretische Interesse eines Systems, dürfte wohl, für sich, nur die mehr oder weniger allgemeine Annahme desselben zur Folge haben. Hingegen die Realisirung und Anwendung eines Systemes scheint mehr von seinem practischen Interesse abzuhängen. Sobald jedoch ein System auch ein vorzügliches Interesse der letztern Art für sich hat, so wird das theoretische Interesse derselben das Gewicht des erstern nicht wenig verstärken.

2) Das empirisch-practische Interesse, das ein System in einem vorzüglichen Grade für sich hat, scheint, nach der Erfahrung zu urtheilen, beynahe ausschließend den Grund zu enthalten, aus welchem ein gewisses System realisirt und fortdauernd befolgt wird. Eine Behauptung, die die Geschichte des Streits, der seit Jahrhunderten zwischen dem Staate und der Kirche geführt wird, nur zu sehr bestätiget.

3) Das moralische Interesse eines Systems dürfte nur in so fern die Schicksale desselben bestimmen, als es theils das Gewissen der

Menschen zu beruhigen, theils die Angriffe der Gegner nicht bloß zurückzuweisen, sondern sie selbst zu erwiedern dient. Wenigstens müßte sich die Menschheit zu einer sehr hohen Stufe der Cultur erhoben haben, wenn dieses Interesse dem Streite den Ausschlag geben sollte.

Fuchs

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Zachariä von Lingenthal, Karl Salomo,

Einheit des Staats und der Kirche

S.l. 1797

J.can.p. 319 n
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10544884-7
VD18 14819430-001